

السفر الثاني من كتاب الشامل

لحقايق الادلة العقلية واصول المسايل

ألفه مولانا أمير المومنين

وهلال هالة آل محمد صلوات الله عليه وعليهم اجمعين

من اظهر الله به العلوم العلوية والبلاغة الهاشمية

أبو الحسين يحيى بن حمزة بن رسول الله

نفع الله بسره كما نفع بعلمه وهدانا لهديه وافاض علينا من حكمه

M K Shirazi

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم زدنا علما تنفعنا به يا كريم

القول في الرد على الملاحدة الثنوية

زعموا أن العالم كلها محدثة الصور قديمة المواد وأن النور والظلمة
قديمان وأن العالم ممتزج منهما ونحن قبل الخوض في نقل هذه الهذيانات
التي ذكروها والخرافات التي قرروها وفسادها وبطلانها نذكر حقيقة القول
في النور والظلمة وبيان معقولهما حتى إذا وضحنا حقائقهما نقلنا بعد ذلك
مذاهبهم وأفسدناها بعون الله تعالى. اعلم أن الحق عندنا أن
استنارة الأجسام ليس لنفس كونها أجساما بل يجب أن يكون المرجع بالاستنارة
إلى أعراض قائمة بها وأن الظلمة ليست عبارة عن أمر محقق وجودي بل
المرجع بها إلى عدم النور. أما النور فالذي يدل على كونه عرضا قائما
بمحله وجوه أولها أن الأجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في
كونها أجساما ومتباينة في الضوء والظلمة فبعضها مضيء وبعضها مظلم
فالذي اشتركت فيه مغاير للمعنى الذي افترقت فيه وإذا كان الأمر هكذا
وجب أن تكون الجسمية مغايرة للضوء والظلمة وهو المطلوب وثانيها

أن الجسم

أن الجسم الواحد يصير مظلما بعد أن كان مضيئا ومضيئا بعد أن كان مظلما
وجسميته باقية وفي هذا دلالة وفي هذه دلالة على أن المستنير غير المستنير
فإذن كونه جسما مغاير لهذين الوصفين وهما النور والظلمة وثالثها
أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق أضاءت وجه الأرض في الوقت الواحد
ولو كان الضوء جسما لاستحال حصوله في الوقت الواحد على وجه الأرض
لاستحالة الطفرة على الأجسام والضوء قد حصل دفعة واحدة فإذن الضوء
غير الجسم ورابعها أن الشمس إذا كانت محاذية لكوة البيت
صار مستنيرا فإذا سددنا الكوة صار البيت مظلما فلو كان الضوء جسما
لبقي في البيت حال سدنا الكوة وكان يجب أن لا يصير البيت مظلما عند السد
فثبت بما ذكرنا أن الضوء عرض وأما الظلمة فالذي يدل على أن المرجع
بها إلى عدم النور أمران أحدهما أن حال الرجل البصير في الظلمة التامة
كحال الأعمى ثم إن الأعمى لا يدرك الظلمة أبدا لعدم بصره فوجب أن يكون
الظلمة عبارة عن كون البصير الإنسان لا يدرك شيئا فوجب أن تكون الظلمة
أمرا عدميا وثانيهما أن الإنسان إذا جلس في الليلة الظلماء وبالقرب
من النار وإنسان آخر بعيدا منها في الظلمة فإن البعيد من النار يرى القريب منها
ولا يكون الهواء الذي يكون بينهما مظلما مانعا بالنسبة إليه فلو كانت الظلمة
أمرا حقيقيا لما اختلف الحال في كونها مانعة بالنسبة إلى الشخصين فثبت بما ذكرنا
أن الظلمة عدم النور فهذا هو القول في حقيقة الظلمة والنور بحسب ترتيبه
على التحقيق الذي ذكرناه فإذا عرفت هذا فاعلم أن مقصود

الكلام عليهم يتضح ببيان الاحكام التي يثبتونها للنور والظلمة ثم نذكر بطلان
مقالتهم في كون العالم ممتزجا منهما ثم نذكر كيفية هذا الامتزاج ونورد
الالزامات المتوجهة عليهم ثم نذكر شبههم فلاجرم رتبنا الكلام في الرد
عليهم على فصول خمسة

الفصل الاول

في بيان الاحكام التي زعموا انها واجبة للنور والظلمة وجملة ما ذكروه
من الاحكام اربعة **الحكم الاول** زعمت الثنوية ان النور والظلمة
قديمان وان المرجع بتاثيرهما الى نفوس الاجسام وقالوا ان كل واحد منهما
اجناس خمسة واحد منها روح واربعة ابدان فروح النور هو النسيم
والابدان الاربعة هي النور والنار والريح والماء وقالوا ان الروح
الذي هو النسيم لم يزل يتحرك في هذه الابدان الاربعة واما الظلمة
فهي اجناس خمسة كالنور واحد منها روح والابدان اربعة فالروح
من الظلمة هو الدخان وابدانها اربعة الظلمة والحريق والسموم والضباب
ثم جعلوا ابدان النور مختلفة الحقائق فيما بينها وسموها ملئكة
وجعلوا ابدان الظلمة مختلفة فيما بينها وسموها شياطين الى غير ذلك من
الخرافات التي هي هوس وعمايات ومضاحك وضلالات لا يليق اعتقادها
بمن له ادنى مسكة من عقل ولا يصغي اليها من له فطانة وتمييز بل هي تخف من
قائلها وتشين على منتحليها واما اوردناها لغرضين اما اولا فليطلع
النظار على سخفها وتناقضها في انفسها وتدافعها وكفى بمذهب بطلانا
ان يناقض بعضه بعضا ويكون متدافعا بنفسه واما ثانيا فليزداد

الموحدون شكرا لله تعالى في الهداية الى دينه وانشراح صدورهم
بتوحيده وبعدهم عن التضمخ بهذه الرذالة والوقوع في عمه هذه الضلالة

والذي يتضح لي والعلم عند الله

من مذهب هؤلاء الثنوية ان الذي يعنونه بهذه الانوار عالم العقل وقواه
ويعنون باجناس الظلمة عالم الطبيعة وقواها وان الانسان مركب من
العالمين جميعا وانهم موافقون للفلاسفة في المعنى ولهذا قسموا الانوار
الى خمسة وهي التي اراده الفلاسفة بالعقول المجردة وقسموا اجناس الظلمة
خمسة وهي التي اراده الفلاسفة بالنفوس الفلكية والواحد من انوار
الخمسة هو الله تعالى فيقوى عندي تنزيل مذهب الثنوية على هذا لانا
نعلم بالضرورة علما اوليا استحالة حصول هذه الاجسام الارضية والسماوية
وجميع العالم عن الظلمة والنور كما سنبطل كلامهم في قولهم بالامتزاج
والاعتراض على ما ذكروه يتضح بمسلكين المسلك الاول
انا قد دللنا فيما سلف على حدوث الاجسام فان كان الحق ما قالوه من كونهما
جسمين لزم القول بحدوثهما وبطل كونهما قديمين وان كان الحق ما قلنا
من كون النور عرضا لزم ايضا القول بحدوثه لاجل حدوث الاجسام لحاجته
الى المحل واستحالة سبق الحال على محله **واما الظلمة** فان كانت
امرا عدميا كما قلناه فلا كلام في بطلان كونها جسما وفساد القول بقدمها

وان كانت صفة ثبوتية كان الدالّ لا له على حدّ ونهاية كالدالّ له على حدّ ونهاية
من غير فرق ۞ **المسلك الثاني** انا نقول لهم البيان ان الاجسام مشتركة في
حقايقها ومعقولاتها ثم هي مفترقة فبعضها نور وبعضها ظلمة ثم النور في
نفسه منقسم الى انواع على زعمكم مع اشتراكها في كونها انوارا والظلمة في
نفسها متنوعة انواعا مع كونها مشتركة في كونها ظلاما فنقول اذا اشتركت
في امر ثم افترقت في امر اخر فلا بد من امر لاجله اختصت بهذه الاوصاف
التي كانت لاجلها مختلفة وليس ذلك امر راجع الى ذواتها لانها مشتركة في
حقايق ذواتها ولا لامر يكون لازما لذواتها فلم يبق الا ان يكون افتراقها
لاجل الفاعل المختار وهو الذي لايم بين متماثلاتها وباين بين مختلفاتها
وباعد بين متضاداتها وهو الله تبارك وتعالى ۞ واذا تقرر هذا
فكل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث فاذن النور والظلمة محدثان
وهذا هو المطلوب ۞ فبطل ما قالوه من قدم النور والظلمة وثبت انهما محدثان
كما قلناه ۞ **الحكم الثاني** اعتقدت الثنوية ان اجناس الانوار
لا نهاية لها من خمس جهات وانها متناهية من جهة التحت وان اجناس الظلمة لا
نهاية لها من جهات خمس وانما متناهية من جهة الفوق ۞ ثم زعموا انهما متلاقيان
واختلفوا في كيفية الملاقاة فزعم بعضهم انهما متماسان وزعم بعضهم ان
بينهما فرجة **واحتجوا** لما زعموه من عدم التناهي للنور من جهة الفوق
وعدم التناهي للظلمة من جهة التحت بان قالوا الحس يشهد بان الاجسام
النورانية صاعدة ابدا وصعودها انما هو بطبعها وان الظلمة هابطة ابدا

وهبوطها

وهبوطها انما هو بطبعها فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لكان
يجب ان يكون تصاعده اكثر من تصاعده الان ولو امكنه لفعل لان ما كان
بالطبع تصاعده استحال تاخره عند الامكان ۞ وهكذا الحال في الظلمة فانه
كان يلزم ان يكون هبوطها اكثر من هبوطها الان ولو كانا كذلك
لاستحال تلاقيهما فلما كان تلاقيهما محسوسا علمنا انه لم يبق من الجهات
شي خاليا عنهما وفي هذا ما نريده من عدم تناهيهما ۞ **والاعتراض**
على ما زعموه من عدم التناهي على الانوار والظلم يتضح باوجه ثلاثة ۞
الوجه الاول انا نطالبهم بتقرير ما قالوه وبصحة ما توهموه فان في
الاستمرار على صرف المطالبة لهم بتقرير ما زعموه من هذه الاقوال المزوقة
والاباطيل المنكرة الجاما لهم عن اعتقادها وردا لمقالتهم فيها اذ لا
مستند لهم فيها الا الهذيان الجامد والتحكم الصرف البارد **الوجه الثاني**
انا نقول ان الغرض الاهم والمقصود الاعظم الذي نحاوله هو بيان
ان لهذا العالم بما فيه من الانوار والظلم صانعا حكيما مدبرا عليهما
فمتى حصل هذا المقصود فقد تم غرضنا ونجز مطلوبنا سواء قدرنا بعد
ذلك ان العالم في نفسه متناه او غير متناه فان فقد العلم بتناهيه لا يطرق
خللا في حدوثه وان له محدثا فاذا حصل لنا هذان الامران فقد كمل
المطلوب ۞ **الوجه الثالث** ان نقرر ان العالم في نفسه متناه ۞
وبيانه انا نقول ان العالم تصح فيه الزيادة والنقصان وما صح فيه الزيادة
والنقصان كان متناهيا فاذا العالم محكوم عليه بالتناهي ۞ وانا قلنا

ان العالم تصح فيه الزياده والنقصان فهذا ظاهر لا شك فيه ولا مريه
واما قلنا ان كل ما صح عليه الزياده والنقصان كان متناهيا فلانا
لو قدرنا ان الله اوجد الان من الحوادث مثل نصف العالم فضممناها الى
ما كان موجودا من قبل ثم جعلنا العالم وحده من غير هذه الزياده
جملة اولى والعالم مع هذه الزياده جملة ثانيه ثم اطبقنا في الوهم بين
الجملتين فليس يخلو الحال اما ان يظهر التفاوت من الجانب الاخر او لا يظهر
فان لم يظهر فهو محال لاستحالة ان يكون الشي مع غيره كهو لا مع غيره
وان ظهر التفاوت كانت الجملة الناقصه متناهيه والجملة الزايدة زادت
عليها بمقدار نصف العالم والمتناهي اذا ضم الى المتناهي كان متناهيا فيجب
الحكم على كون العالم متناهيا وهذا هو المطلوب **فاما ما قالوه**
استدلالا على عدم التناهي في النور والظلمه من ان الاجزاء النورانيه
تصعد ابدا والاجزاء المظلمه تهبط ابدا **فالجواب** عنه من وجهين
اما اولا فنقول هذا على عوايره وانحرافه عن مسلك الحق واذ وراره غير
مسلم فان القول بان الاجسام النورانية صاعدة لطباعها والاجسام المظلمه
هابطه لطباعها باطل اما عند اهل الاسلام فلان الاجسام فان الاجسام
يستحيل فيها ان تكون متحركة لطباعها لان الجسم عندهم يستحيل فيه
ان يكون متحركا لذاته واما عند الفلاسفه فلان الصعود والعلو
عندهم حركه مستقيمه والحركة المستقيمه على الافلاك مستحيله ومن
شان حركاتها ان يكون دوريه والحركة المستقيمه واجبة كما زعموه

اما لكون في الهواء العنصر به فاستحال ان يكون الحركات المستقيمه ح

واما ثانيا

واما ثانيا فهب انا سلمنا لكم ما ذكرتم فهم تنكرون ان يكون فوق
الاجسام النورانية جهة فارغة تنتهي عندها وتحت الاجسام المظلمه
جهه فارغه تنتهي عندها ولكن النور والظلمه لا يمكنهما الحصول في
هذه الجهه لمانع يمنعهما من الحصول فيها واذا كان هذا الاحتمال ممكنا
لم يمكنهم القطع بعدم التناهي فيهما لا بعد بطلانه ولا سبيل الى ابطاله الا
بهذيان لا يفيد ولا يجدي فبطل ما توهموه

الحكم الثالث

ذهب الثنوية ان النور خير كله لا يفعل الشر وان الظلمه شر كلها لا تفعل
شيئا من الخير وبنوا هذا على ان الالام قبيحة كلها وان الملاذ حسنة كلها
وان الفاعل الواحد لا يكون فاعلا للشر والخير جميعا فاثبتوا عند ذلك
مؤثرين احدهما موجب للخير وهو النور والثاني موجب للشر وهو الظلمه
والاعتراض على ما ابرزوه من هذه الحماقات المستخفه والقواعد
المدحوره من وجهين اما اولا فنقول ما برهانكم على هذه الاصول الرديه
التي زعمتموها والاقاويل المخترصه التي كذبتموها من تعليق هذه الاثار
بالظلمة والنور وما يمنعكم عن تعليقها بفاعل احكم صنعتها فقدرها وعلم
حقايقها فاتقنها ودبرها من غير حاجة منكم الى تقرير هذه الاوهام التي
لا تمسك بها ولا اعتصام واما ثانيا فهذا باطل بصور كثيره منها ان
الظلمه تستر الهارب من عدوه والصعود عليه ومنها ان الظلمه تعين
على النوم والاستراحه والضوء يمنع منها ولا انا في معه ومنها
ان ادامة النظر الى الاشيا المشرقه تفسد البصر والاشيا المسوده تجمعه

وسمعه في بعض الاوقات • ومنها ان النظر الى سواد شعر الجارية الحسناء وسواد حدقتها الذ من النظر الى بياض شعر العجوز وبياض برصها • ومنها ان العاشق المواصل لمعشوقه قد يتمنى طول الليل ويكره الصباح فثبت بهذه الصور ان النور يحصل منه الامور المكروهة التي تنفر عنها الطباع وان الظلمة يحصل منها الامور المحبوبة التي تلائم النفوس ويحبها وفي هذا ابطال ما زعموه من اضافة كل خير الى النور واضافة كل شر الى الظلمة •

فاما ما قالوه من ان الالام قبيحة كلها واللذات حسنة كلها فسياتي تقريره في الحكمة عند الكلام في التحسين والتقبيح بمشية الله تعالى

الحكم الرابع اتفقت الثنوية على كون النور حيا قادرا عالما لذاته سميعا بصيرا متحركا لذاته • ثم اختلفوا في القوة على هذه الادراكات فذهبت الديصانية الى ان القوة على هذه الادراكات الخمسة قوة واحدة ولكن الادراكات مختلفة لاختلاف الالات والا فهي قوة واحدة واما المانوية فقد زعموا ان القوى في نفسها مختلفة وان قوة القدرة مغايرة في نفسها لقوة العلم وهكذا القول في قوة السمع والبصر وغيرهما من سائر القوى الخمس • واما الظلمة فاقوالهم فيها مختلفة فذهبت الديصانية الى انها غير قادرة ولا عالمة ولا حية ولا سميعة ولا بصيرة بل هي موات عاجزة جاهلة ولا هي ايضا متحركة لذاتها بل هي راكدة • وقالوا بان النور لما كان موصوفا بهذه الصفات كانت صفات خير والظلمة لما كانت ضدا للنور وجب الا تكون موصوفة بشيء من هذه الصفات

بل موصوفة بضدها • واما المرقيونية فزعموا انها حية ولكنها غير عالمة ولا قادرة ولا سميعة ولا بصيرة • وذهب المانوية الى انها موصوفة بهذه الصفات ولكن الفرق بينها وبين النور هو انها تستعمل حياتها وسمعها وبصرها في الشر والامور القبيحة والنور تستعمل هذه الصفات في الخير وسائر الامور الحسنة الى غير ذلك من البدع المستحقة والاقوال المزيفة **واحتجوا** لقولهم بانهما حيان قادران سميعان بصيران بقولهم وجدنا في العالم خيرا وشرا وصلاحا وفسادا فالخير والصلاح يدلان على فاعل خير حكيم والشر والفساد يدلان على فاعل شرير فاسد والفعل لا يصدر الا من قادر عالم حي سميع بصير • ثم قالوا فاعل الخير لا يكون فاعلا للشر وفاعل الشر لا يكون فاعلا للخير بل الخير يحصل طبعا من فاعله والشر يكون طبعا من فاعله وكل واحد منهما لا يقدر على خلاف طباعه • ولهم شبه ركيكة في الدلالة على كونهما حيين اعرضنا عن ذكرها لركتها ولوضوح بطلانها بالضرورة فلا حاجة بنا الى تقرير الدلالة على فسادها •

والاعتراض على ما ذكروه هاهنا انا نقول لهم ليس يخلو حال هذه الاثار التي زعموا انها صادرة عن النور والظلمة بطباعهما من الخير والشر والصلاح والفساد اما ان يكون صدورها عنهما بالطبع والايجاب او بالقدرة والاختيار فان كان حصولها طبعا وايجابا منهما فلا حاجة حينئذ بهما الى كونهما قادرين

بل موصوفة

وعالمين وحيين لان الاثار الواجبة بالطبع لا تفتقر الى الحيوة والقدرة
والعلم كهوي الثقيل وتسخين النار للماء وغير ذلك من الامور الواجبة
بالطباع • وان كان صدورها عنهما بالقدرة والاختيار جاز في كل واحد
منهما ان يكون فاعلا للخير والشر جميعا ويبطل قولهم ان النور لا يفعل
الا الخير والظلمة لا تفعل الا الشر اذ من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا
على ضده وفي ذلك بطلان ما توهموه **فاما ما قالوه** اشتباها الا
على كونهما حيين قادرين من صدور هذه الاثار عنهما بالعلة فقد
مر في اثناء الاعتراض ما يدل على فساد ما ادعوه ولا نزيدها هنا ونقول
حاصل ما قالوه مبني على ان جميع ما في العالم من المخلوقات العظيمة صادرة
عن النور والظلمة كالسموات والارض والشجر والدواب والجبال وجميع
الكائنات وكل عاقل يعلم بالضرورة بطلان هذه المقالة وفسادها وان
من جوز ذلك فقد افترى على نفسه بالمقت ونادى على عقله بالنقصان وما
ذاك الا لان ما زعموه لا يقتضيه عقل ولا يخطر لاحد على بال • وكيف لا
ونحن نعلم قطعا بالضرورة ان جميع الانوار من ارق الاجسام واضعفها
واهونها والطفها فكيف يخطر لعاقل على بال صدور هذه الاثار العظيمة
عنها ولولا ما اخذ الله على العلماء من الميثاق حيث قال لتبيننه للناس
ولا تكتمونه لاضربنا صفحا عن ذكر هذه الجهالة ولتنكبنا عن الخوض
في غمار هذه الضلالة ولكن لو سكت الجاهل ما اختلف الناس فهذا هو الكلام
على ما اعتقدوه من احكام النور والظلمة قدحا وفسادها وبطلانها •

الفصل الثاني

الفصل الثاني في بطلان مقالتهم بالامتزاج

اتفقت الثنوية عن آخرهم ان حصول العالم وتكوينه من امتزاج
النور والظلمة وانهما كانا في الازل متباينين لا ثالث لهما ثم امتزجا
في انفسهما وكان حصول هذا العالم من امتزاجهما • ونحن الان
نشير الى حكاية بعض مذاهبهم المستسخفة واقوالهم المتهافتة التي تردها
العقول وتنكرها الاذهان وتتظاهر بذلك نعمة الله على الموحدين حيث
عصمهم مما ابدهم من لجج وحماهم عن التخبط في غمار هذه الضلالة لا ترد
انظارهم عن التحير في عمي هذه المتاهات • زعموا لعنهم الله واخزاهم
ان مبدا هذا الامتزاج هو ان النور عندهم اجناس خمسة فاربعة منها ابدان
وهو النار والنور والريح والماء والخامس منها روح وهو النسيم •
والظلمة ايضا اجناس خمسة فاربعة منها ابدان وهي الظلمة والحريق والسموم
والضباب والخامس منها روح وهو الدخان • ثم زعموا ان ابدان الظلمة
تضرب روحها وروحها تضرب ابدانها • فعرض لابدان الظلمة في بعض
الاوقات ما يشغلها عن الاضرار بروحها فنظرت الروح عند ذلك نظرة
الى ابدان النور فحملت روح الظلمة ابدانها على مخالطة النور فاجابتها الى
ذلك لشرارتها فتمثلت روح الظلمة في تلك الابدان على هيئة عظيمة في صورة
مشوهة قبيحة ثم اقبلت نحو النور فاختلطت الاجناس الخمسة النورية

بالاجناس الخمسة الظلمية فخالط الدخان النسيم فحصل منهما هذا النسيم
الممزوج فما فيه من اللذة والترويح على الانفس وحيوة الحيوان فهو من
النسيم • وما فيه من الهلاك والاذى والافات فهو من الدخان
وخالط الحريق النار فما فيه من الاضاءة والنفع فهو من النار وما فيه من
الاحراق والهلاك فهو من الحريق وخالط النور الظلمة فحصلت هذه الاشيا
الغليظة نحو الذهب والفضة والياقوت وغيرها فما فيهما من الصفا والحسن
والنظافة والمنفعة فهو من النور وما فيهما من الكدر والغلظ والقبح
والمضرة فهو من الظلمة • وخالط السموم الريح فما فيها من المنفعة فهو
من الريح وما فيها من الكرب والضرر فهو من السموم وخالط الضباب
الماء فما فيه من الصفا والعذوبة فهو من الماء وما فيه من التغريق والافساد
فهو من الضباب • ثم زعموا ان هذه الاجزا النورية لما بقيت ماسورة
في الاجزا الظلمية وتحت حكمها نزل انسان قديم فقطع منها اصول تلك
الجنود الخمسة الظلمية من غور عمقها ثم انصرف صاعدا الى موضعه
لما فرغ من قطعها ثم امر ملك عالم النور بعض ملائكته خلق هذا العالم
فبنى عشر سموات وثمان ارضين وكبس عقاريب الظلمة تحت
هذه الارضين وعمد الى اكابر الشياطين فشدهم في السموات ثم جعل
ملكين احدهما يحمل السموات والاخر يرفع الارضين • ثم زعموا ان
عالم النور سخر الشمس والقمر من اجل ان يستصفي النور الذي امتزج

بالاجناس

بالاجناس الظلمية والشمس بنفسها تستصفي الانوار الممتزجة بشياطين
الحر والقمر تستصفي الانوار الممتزجة بشياطين البرد • ثم زعموا ان النسيم
الذي في الارض يرفع الى العالم من التسبيح والتقديس والكلام الطيب و
اعمال البر التي تكون من المخلوقين ثم تؤديه الى فلك القمر ثم يحفظه القمر
وهو معنى زيادته في اول الشهر ثم يدفعه الى فلك الشمس وهذا هو المراد
بنقصانه في اخر الشهر • ثم زعموا ان الهمامة وهي روح الظلمة هي التي تصور
الحيوانات في ارحام الامهات وفي غير الارحام من المواضع التي يتولد فيها
الحيوان وهي التي تنبت النبات في الارض وانما يفعل ذلك ليشتد وثاق الامتزاج
ويبقى النسل وانما تصور الحيوانات في الارحام بقدر ما يمكنها من القوة
فتصوره ذكرا ومرة انثى على قدر الهوى والمواد وهي المهيجة للعالم في
النكاح ليدوم ما تريده من مطاولة النور • ثم قالوا ان الشمس اذا
استخلصت جميع ما في العالم من الانوار الممتزجة دفعته الى النور الاعلى
فعند ذلك يرتفع الملك الذي كان يحمل الارضين ويدع الملك الاعلى جرها
السموات فيختلط الاعلى على الاسفل فتطهر حينئذ جنود النور وملكه
فاذا رات الظلمة ذلك تاهبت للقتال والمحاربة فتزجرها الجنود من حولها
فترجع خائبة مذعورة الى قبر قد كان اعد لها ثم يسد النور على
ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الارض الدنيا ثم يستريح عالم النور حينئذ
من الظلمة وهذا هو معنى القيمة عندهم • ثم لهم بعد هذا في بنا العالم

وعدد السموات وانوارها والفلك ودورانه وصورة الارض
والترديم الذي تحتها وما فيه من الاسوار والخنادق والقناطر والحفظة
والخزائن كلام كثير وهذيان طويل فهذا ما اردنا ذكره من هذه الامثال
ونقل هذه التماثيل فلينظر الناظر ما يلقى اليه من هذه التمويهات ويفزع
بمتعة من هذه الترهات وليستعذ بالله من خبط العقل وفساده ○

والاعتراض على هذه الخرافات

التي كذبوها والترابيف التي انتحلوها مما لا يليق بكتابنا الاطناب في سعتها
بالمناقضة وابطالها بالبراهين والادلة ويكفي في افحامهم وردع مقالتهم
مطالبتهم بتقرير ما زعموه وصحة ما كذبوه ولو هموه وانما الذي نتصدى
له بالفساد والابطال هو قولهم بان العالم ممتزج من النور والظلمة ○
ونعتمد في بطلانه وجهان احدهما انا قد قررنا فيما سلف
ان حقيقة النور عرض وان حقيقة الظلمة هو عدم النور واظهرنا وجه
ما قلناه بالدلالة فاذا تم ما ذكرناه فنقول امتزاج العرض بعدم نفسه
لا يعقل ولا يتصور لان حقيقة الامتزاج هو انفعال احدهما بالاخر والشيء
يستحيل انفعاله بغيره فاستحال ان يكون النور ممتزجا بالظلمة كما قررناه
وثانيهما انا نقول لو صح ما زعموه من ان العالم مركب من النور والظلمة
لكان يلزم ان تكون هذه الاجسام الكثيفة المظلمة مستنيرة وان لا تكون
مفتقرة في استنارتها الى الشمس والقمر وسائر الكواكب لما فيها من الاجزاء

المنورة فلما علمنا انها مظلمة جدا وانها محتاجة في الاستنارة الى الشمس
والقمر دل ذلك على انها غير مركبة منهما فيبطل ما قالوه ○
واعلم ان كون الاجسام متكونة من النور والظلمة من الامور التي
يقطع بفسادها ونعلم بطلانها بالضرورة ولهذا قال بعض العلماء
حقيقة مذهب الثنوية في قولهم بكون العالم ممتزجا من النور والظلمة يرجع
الى احد مقالتين للفلاسفة الاولى منهما ان يكون مرادهم بالنور
والظلمة ما تسميه الفلاسفة بالهيولى والصورة فان عند الفلاسفة ان الجسم
مركب منهما فالثنوية يعبرون عن الصورة بالنور وعن الهيولى بالظلمة
المقالة الثانية زعمت الفلاسفة ان كل ممكن فامكانه حاصل بذاته
ووجوده حاصل بغيره وعندهم ان الامكان طبيعة عدمية فعبروا
عنها بالظلمة وعن الوجود بالنور والحق عندي في تحقيق مذهبهم
ما قدمته في الفصل الاول وهو بالحقيقة راجع الى مذهب الفلاسفة
وقد ذكرناه فعلى هذا ينبغي تنزيل مذهبهم لا غير فاما ان تكون
هذه العوالم ممتزجة من النور والظلمة ويكون تركيبها حاصلا عنها فهذا
نعلم قطعا بالضرورة استحالته فهذا هو الكلام عليهم في الامتزاج ○

الفصل الثالث في كيفية هذا الامتزاج

زعمت المزقونية ان امتزاج النور والظلمة لا يكون بانفسهما وانه لا

بد من حصول متوسط ثالث يمزج منهما فقالوا الثالث وهو المعلول المتوسط
واما الديصانية والمانوية فقد انكروا هذا المتوسط وزعموا
ان سبب الامتزاج بين هذين الاصلين النور والظلمة هو ان كل واحد
منهما كان عالما بان معه غيره فاتفق في بعض الاوقات ان التفتت الظلمة
الى النور فمالت لشرارتها وفسادها ورداءتها الى التعلق بالنور فتعلق
بعض اجزائها ببعض اجزاء النور ثم حاول النور الاعظم تخليص تلك الاجزاء
عن الظلمة ورد كل شيء الى اصله فما امكنه ذلك الا ببناء هذا العالم
وخلق الاجسام النيرة ليستصفي جميع ما في العالم من الانوار ويؤديه
الى عالم النور الاعظم والمرقيونية قد زعموا ان هذا الثالث المتوسط
الذي مزج بين النور والظلمة هو هذا الانسان الحساس المدرك الذي
لم يزل فانه المتولي لخلط النور بالظلمة والمزج بينهما على التعديل ٥
وقالوا انما وجب حصول هذا الثالث لان النور والظلمة هما اصلان
متضادان فلم يمكن ان يجتمعا على بناء هذا العالم فلا بد من ثالث يحملهما
على ذلك ولا بد من ان يكون مخالفهما في الحقيقة لانه لو كان من جنسهما
لكان حكمه حكمهما فيرجع الامر الى ان لا يوجد شيء من الاجسام
ولا يوجد فعل ولا تدبير لان المختلفين لا يتفقان على تدبير واحد
وذكر المخبرون عنهم ان المزج بهذا الانسان الحساس المدرك الى

الحيوة الموجودة في هذا البدن ٥ **فليتحقق** الناظر ما نعالجه من
سفاهة هؤلاء الملاحدة الذين لعب الشيطان بعقولهم فاضلها و
عقد على افئدتهم بحضرة فارلها فهم في اودية الحيرة يخبطون وفي
مهاوي الهلاك والعطب واقعون استحوذ عليهم الشيطان فانساهم
ذكر الله اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون

والاعتراض على هذه المساوي

التي قرروها والفضائح التي ابرزوها ٥ اما المانوية والديصانية
فالمعتمد في ابطال مقالتهم مسلكان

المسلك الاول

انا نقول لهم معاشر الاحلام الضعيفة والاذهان السخيفة هاتوا برهانكم
على هذه التهجيات التي ادعيتموها والتخمينات التي زعمتموها حيث قلتم
ان سبب هذا الامتزاج بين النور والظلمة هو ما كان من الظلمة من
التعدي على النور باختلاطها به وتعلق اجزائها باجزائه اليس قد
زعمتم ان الاجسام قديمة كلها فكيف قطعتم بحدوث هذا الامتزاج
بين النور والظلمة وما بال هذا الامتزاج لم يكن حاصلا في الازل
لحصول الاجسام ٥ لا يقال انا انما قطعنا بحدوث هذا الامتزاج
لانا لما وجدنا هذه الانوار طالبة للخلاص من الظلم وباذلة في التعب

عنها كل جهد فلو كان النور ممازجا لها في الازل لاستحال ان يطلب النور
ازالته لان ازالة الامر الازلي محال والنور حكيم لا يطلب المستحيلات
لانا نقول الستم قد زعمتم ان النور والظلمة كانا في الازل
متباينين وتباينهما لذاتيهما ثم طلب احدهما الامتزاج والمخالطة والامتزاج
هو ترك التباين الازلي فاذا جاز ان يطلب احدهما الامتزاج مع كون الامتزاج
تركا للتباين الازلي جاز ان يكون طالبا لترك الامتزاج وان كان
الامتزاج ازليا اذ لا فرق بينهما •

المسلك الثاني

انا وان سلمنا لكم ان سبب هذا الامتزاج هو ما ذكرتم لكن فيه
دلالة على الفاعل المختار • وبيانه انا نقول ليس يخلو حال هذا
الامتزاج اما ان يكون حصوله من جهة هذه الاجسام لذواتها او من جهة
امر اخر مغاير لها والاول باطل لانه لو كان ثابتا للاجسام لذواتها
لزم حصوله في الازل وانه محال لا يقولون به والثاني باطل ايضا لان
ذلك الغير ان كان جسما عاد المحال الاول وان لم يكن جسما لزم
حينئذ انه لا بد من وجود امر اخر مغاير لكل الاجسام يكون معطيا للنور
والظلمة قدرة واختيارا لاجلها يتمكنان من الامتزاج وفي هذا اعتراف
منهم باثبات الصانع عن سلطانه وتركا لمذهبهم في التشبيه • ولا يبقى
الخلاف معهم الا في قدم العالم وقد قدمنا فيه قولا بالغا والحمد لله •

تحصل

تحصل من مجموع ما ذكرناه انا وان سلمنا لهم ما ذكروه في سبب هذا الامتزاج
فانه بعينه دال على اثبات الصانع الحكيم ويبطل ما توهموه في مقالتهم هذه

واما المرقيونية القائلون باثبات متوسط بين النور
والظلمة يمزج بينهما فمعتمدنا في بطلان مقالتهم وجوه ثلاثة • اما
اولا فنقول ليس يخلو حال هذا المتوسط الذي زعموه اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما لزم ان يكون هذا الامتزاج ازليا
وهم لا يقولون به • وان كان محدثا فلا بد له من محدث وحينئذ
يلزم منه محال لانه اما ان يفتقر الى محدث ومحدثه الى محدث الى
غير غاية فيكون فيه اثبات حوادث لا اول لها وهو باطل بما قررناه
من قبل واما ان ينتهي الى محدث قديم وفي هذا خروج عن التثنية
وقول بالتثليث وانه محال • واما ثانيا فهذا المتوسط لا يخلو حاله اما
ان يكون من جنس النور او من جنس الظلمة او يكون جنسا اخر
مخالفا للنور والظلمة فان كان من جنس النور كان في النور غنية عنه
وان كان من جنس الظلمة كان فيها ايضا غنية عنه في جميع الاحكام
واللوازم وعند هذا لا يفتقر الى اثبات هذا المتوسط وان كان جنسا
اخر مخالفا للظلمة والنور في حقيقتهما كان ابطالا لمذهبهم في التثنية
وخروجا عنه وقولا بالتثليث • واما ثالثا فنقول هذا الامتزاج لا يخلو

حاله اما ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا كان فاعله النور لان
الخير لا يصدر الا عنه وان كان شرا كان فاعله الظلمه لان الشر
لا يصدر الا عنها ٥ **نعم** ان اتاذوا بهذا المتوسط حقيقه مخالفه
للنور والظلمه من شانها ان تجمع بين الاجسام وتولفها وتصدر عن
ذاته مفرداتها ومركباتها وهو الله تعالى كان عودا منهم الى الحق
وتركا للتثنيه وبالله التوفيق ٥

الفصل الرابع في ايراد الالزامات المتوجهه

على قولهم بان العالم متكون من النور والظلمه وممتزج منهما مع قولهم
بان النور لا يفعل الا الخير وان الظلمه لا تفعل الا الشر وجملتها ستة

الالزام الاول قد تقرر من مذهبهم ان هذا الامتزاج ليس
حاصلا في الازل وانما هو حاصل فيما لا يزال فنقول ليس يخلو حاله اما
ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا كان النور تاركا له في الازل
فان تركه اختيارا كان ترك الخير شرا فيلزم ان يكون النور شريرا وان
تركه عجزا فالعجز نقص فيلزم ان يكون النور منتقصا وان كان هذا
الامتزاج شرا فقد ترك النور دفع الشر فان كان اختيارا كان دفع
الشر قد تركه النور وهو شر فيكون النور شريرا وان كان عجزا فالعجز
نقص فيكون النور منتقصا وانه محال على قولهم ٥ **الالزام الثاني**
من قال انا ظلمه فقائل هذا القول لا يخلو حاله اما ان يكون هو الظلمه

او النور فان كان هو الظلمه كانت صادقه فتكون فاعله للحسن وهو
الصدق وان كان هو النور كان فاعلا للقبيح وهو الكذب فيكون كاذبا
ولا يمكن ان يقال ان الانسان مركب من النور والظلمه وممتزج منهما
فالكذب مضاف الى ما فيه من الظلمه والصدق مضاف الى ما فيه من النور
فلا يودي الى المحال الذي قلتم لانا نقول هذا اخطا فان كلا منا
في شخص واحد اخبر بخبر واحد وهذا يودي الى ارتفاع الصدق و
الكذب عن سائر الاخبار وانه محال فبطل ما قالوه ٥ **الالزام
الثالث** لو كان هاهنا رجلان دفعا الى ظلمه شديده فضاع
لاحدهما بدرهم واشترى الاخر من عدوه فالظلمه محسنه الى من اشترى
من عدوه والاحسان حسن واذا طلعت الشمس كان هذا النور
مسيئا الى من اشترى من عدوه والاساه قبيحه وفي كل من الوجهين
ابطال لما ذهبوه من كون النور فاعلا للخير لا يقدر على غيره وان
الظلمه فاعله للشر لا تقدر على غيره ٥ **الالزام الرابع** اذا كان
الانسان على قولهم مركبا من النور والظلمه وممتزجا منهما والنور
بطبعه يفعل الخير ولا يقدر على خلافه والظلمه بطبعها تفعل الشر
ولا تقدر على خلافه فحينئذ يلزم بطلان الامر والنهي والحث والزجر
فيما بين العقلاء لان الامر لا يخلو حاله اما ان يكون للنور او للظلمه

فان كان اسوء للنور فان كان حسنًا استحال الامر به لان حصوله واجب من
جهته فيستحيل الامر به كالمرمي من شاهق بالنزول وان كان قبيحا استحال
الامر به ايضا لانه لا يقدر عليه لاستحالة حصوله من جهته وهكذا الحال
في الظلمة على هذا التقرير وفي هذا ابطال التصرف وفساده معلوم بالضرورة
فبطل ما قالوه

الالزام الخامس

حكي عن ابي الهذيل انه سال
بعض المجوس القايلين بالاثنينية فقال له اخبرني عن ارواح الخلق ممن هي قال
من الله فقلت فالاجساد ممن هي فقال من الشيطان فقلت له ما دعاك الى ذلك
فقال له المجوسي لان المضار تكون من الاجساد والارواح لا تزال طاهرة
طيبة ولهذا فان الاجساد تتغير وتنتن وتخرج منها الروايح الخبيثة
والارواح بخلافها وتكون في نفسها طيبة طاهرة فقلت له اليس الارواح
اذا كانت حاصلة في الاجساد يكون منها الكذب والنميمة وسفك الدما
وانواع المضار العظيمة ثم اذا افتقدت عنها الارواح زالت هذه المضار
بكل حال فقال المجوسي بلى فقلت له فاضف المضار الى الذي اذا حصل
حصلت معه المضار واذا افتقد عدمت المضار فانقطع وكان سببا في اسلامه
وصار يرد على المجوس معنا لانهم

الالزام السادس

حكي عن
ابي الهذيل قال دخلت على بعض الثنوية فقلت له الا تخبرني عن هذا
الانسان من اي شيء هو فقال له الثنوي من اصلين قديمين هما نور وظلام

امتزجا

امتزجا واختلطا وكان منهما هذا الانسان فقلت له الا تخبرني عن
هذا النور ما الذي جاء به الى هذا الظلام مع ما بينهما من التضاد والمباينة
فقال الثنوي السبب في اجتماعهما واختلاطهما وامتزاجهما هو ان
الظلام وثب ليسوء اذيه ويخبثه فاسر النور فلهذا اختلطا وامتزجا
فقلت له فهل يكون الاسر الا عن فضل قوة في الظلام وانقياد النور
له لا يكون الا عن وهن وضعف فيه فقد حصل في الظلام فضل قوة
وذلك خير وحصل في النور وهن وضعف وذلك شر ففي الشر خير وفي
الخير شر فانقطع الثنوي وبلد فهذه جملة الالزامات التي ذكرها
علماء التوحيد عليهم بان فساد مذهبهم وبطلانه معلوم بالضرورة
ولكنهم ذكروا هذه الالزامات استظهارا عليهم ومبالغة في رد
مقالتهم وتعريفا بجهلهم وتناقضهم وعند هذا انتهى الافتتاح كفلق الصبح

الفصل الخامس في ذكر شبههم

والانفصال عنها واعلم ان شبههم على نوعين احدهما ما يوردونه
دلالة على زعمهم على كون العالم قديما وثانيهما ما يوردونه
دلالة على ان العالم ممتزج من النور والظلمة فالنوع الاول
شبه اربع

الشبهة الاولى

قولهم لو كانت الاجسام محدثة
لاحتاجت الى المحدث ومحدثها لا يخلو حاله اما ان يكون مثلا لها من

جميع الوجوه او مخالفًا لها من جميع الوجوه او يكون مثلاً لها من بعض
الوجوه ومخالفًا لها في بعض الوجوه والاول باطل لانه لو كان
مثلاً لها من جميع الوجوه لكان جسمًا مثلها فيلزم فيه ما يلزم في الاجسام
وهذا محال باتفاق ● والثاني باطل ايضًا لانه لو كان مخالفًا لها من
كل الوجوه لكان ضدًا لها ولو كان ضدًا لاستحال ان يكون
فاعلاً لها لان الشيء لا يكون مؤثرًا في ضده ولهذا فان النار لا تكون
مؤثرة في الثلج والنور لا يفعل الظلام ● والثالث باطل ايضًا لانه لو
كان مخالفًا لها من وجه دون وجه ومماثلاً لها من وجه دون وجه
للزم ان يكون محدثًا من الوجه الذي يماثلها فيه لان الاجسام محدثة
وهذا محال فاذا بطلت هذه الوجوه استحال ان تكون الاجسام حادثة
واذا بطل كونها محدثة ثبت قدمها وهو الذي نريده ●

والجواب عن هذا الاختلاق الذي زوروه والتمويه الذي
تزوروه من وجهين احدهما انا نقول بان لهذه الاجسام صانعًا قادرًا
عالمًا حيًا مخالفًا لهذه الاجسام في حقايقها وصفاتها ومشاركًا لها في
امور اخر كالعلم بالوجود والمغايرة والتحقق ومشاركته لها في هذه
الوجوه لا يفضي يؤدي الى الخلل والفساد في ذاته ● قوله لو كان مخالفًا
لها من وجه ومشاركًا لها من وجه اخر لكان يلزم ان يكون محدثًا
من الوجه الذي يشاركها فيه قلنا هذا خطأ فان مشاركته لها في هذه

الوجوه لا يؤدي الى حدوثه فانها انما كانت محدثة لقيام دلالة الحدوث
فيها لا من حيث الاشتراك في هذه الوجوه فبطل ما ذكروه وثانيهما
ان هذا معارض بالنور والظلمة فانهما مؤثران على زعمهم في الحركة
جميعًا ثم لم يلزم من حدوث الحركة حدوث النور والظلمة فكذا
الكلام فيما نحن فيه لا يلزم من حدوث الاجسام حدوث فاعلها فتبين
بطلانه وصح انه لا يمتنع ان تكون الاجسام محدثة وفاعلها قديم ●

الشبهة الثانية لو كانت الاجسام محدثة لكان لها
محدث ومحدثها لا يخلو حاله اما ان يفعلها لنفع او لدفع ضرر او لا لفعلها
لوجه والاول باطل لان النفع ودفع الضرر انما يجوزان على الاجسام
ومحدثها يستحيل عليه ان يكون جسمًا والثاني باطل ايضًا لانه يكون عبثًا والعبث
فانه يستحيل في العقل ان يفعل لا لغرض فاذا بطلت هذه الوجوه استحال ان
يقال في الاجسام انها محدثة واذا بطل حدوثها ثبت انها قديمة وهذا
هو مطلوبنا **والجواب** ان هذه الشبهة قد قدمنا بيانها في
مسئلة الحدوث فلا نعيدها وبينا ان الداعي الى فعل العالم انما هو الاحسان
والاحسان معتبر في عقول العقلاء واذا كان هذا ثابتًا بطل قولهم انه
لا يمكن ان يكون الداعي الى الفعل الا النفع ودفع الضرر كما زعموه ●

الشبهة الثالثة قالوا لو كانت الاجسام محدثة

لكان لها محدث ووجدنا الاحداث على ضربين لا ثالث لهما احدهما
ان يكون فعلا طبعيا والثاني ان يكون فعلا اختياريا وباطل ان يكون
صدور الاجسام عن فاعلها بالطبع لانه ان لم يكن فاعلها سابقا فاعلها
فهو محدث معها وان كان سابقا عليها فهو محال ايضا لان ما كان حدوثه
بالطبع استحال تاخره عن محدثه وفاعله وباطل ان يكون صدور الاجسام
عن فاعلها بالاختيار لان من حق ما كان صادرا بالاختيار ان يكون
له ترك هو ضد له ويستحيل في العرض ان يكون تركا للجسم لان العرض
لا يضاد الجسم ويستحيل ايضا في الجسم ان يكون تركا لجسم اخر لان الجسم
لا يضاد الجسم فاذا استحال في الجسم ان يكون صادرا اما بالطبع والاختيار
بطل ان يكون فعلا واذا بطلت فعليته ثبت انه قديم لا اول له وهو
المطلوب **والجواب** ان منشا الزلل لهولاء الملاحدة
ومنشا زيغهم وغلطهم انما هو من حيث اعتقدوا ان الفعل الاختياري
لا بد له من ترك ولهذا اخذوا في تقسيم الترك اما ان يكون جسما او
عرضا فهذا هو منشا العثار لهم فنقول ان معقول الفعل الاختياري
هو الذي يوجده فاعله بحسب دواعيه من غير حاجة فيه الى امر اخر
فمن زعم ان الفعل الاختياري لا بد له من ترك هو ضد له ولم لا يكون
تركه هو الاخلال به من غير حاجة الى ضد اخر يترك به فاذا كان الامر
هكذا بطل ما توهموه وصح ان صدور الاجسام عن فاعلها انما هو على

جهة الاختيار ولا يلزم المحال الذي ذكروه

الشبهة الرابعة

قولهم لو كانت الاجسام محدثة لكان يجب ان
تكون موجودة بعد العدم لان هذا هو معنى الحدوث فلو جاز عليها
العدم قبل وجودها لجاز عليها العدم بعد وجودها وعدمها بعد
وجودها محال فيجب ان يكون عدمها قبل وجودها محال ايضا
واما قلنا انه لو جاز عدمها قبل وجودها لجاز عدمها بعد وجودها فلانهما
سيان في العقول فاذا جاز احدهما جاز الاخر واما قلنا ان عدمها بعد وجودها
محال فلان تعليقه بالفاعل محال لان العدم يستحيل ان يكون اثرا للقادر
لانه عدم صرف فلا يحتاج الى القادر وتعليق عدمها بمعنى لا سبيل اليه
اذ لا طريق الى هذه المعاني فاذا بطل عدمها بعد وجودها بطل ايضا
ان تكون موجودة بعد عدمها واذا كان الامر هكذا بطل ان يكون
محدثة وثبت كونها قديمة **والجواب** من وجهين اما اولا فنقول
انكم معاشر الثنوية قد زعمتم ان اعدام الاجسام بعد وجودها مستحيل
وهو المراد بالمعاد الاخروي وانكرتم صحة ما جاء به الانبياء صلوات
الله عليهم في امره وردتموه فليت شعري ما حملكم على هذا الانكار
والرد لما جاءت به الرسل عليهم السلام وهو معلوم بالضرورة من
دينهم وما انكرتم ان يكون اعدامها باحد وجوه ثلاثة اما بطريق الضد

وأما بإعدام الفاعل وأما باستحالة شرط من شروطها وكل هذه الوجوه
ممكنة في العقول وقد ذهب إلى كل واحد منها طوائف من علماء الإسلام
وهذه قضية غير معلومة بالضرورة فلا بد من إقامة الدلالة على
استحالة كل واحد من هذه الوجوه وأنتم لا تعتمدون في استدلالكم
هذا إلا مجرد الدعوى وهذا هو دأب أهل العجز ومن لا بضاعة له
في دينه كما تراكم صائرين في اعتمادكم على هذه الخرافات واستنادكم
إلى هذه الهذيانات • وأما ثانيا فهب أنا سلمنا لكم استحالة العدم على
هذه الأجسام بعد وجودها كما هو مذهب بعض علماء المسلمين اعتمادا
على أنها باقية فلم قلتم إن إيجادها بعد العدم مقدور لا نادر ويصح
أن يكون أثرا للفاعل فمن أين لكم أنه إذا استحال إعدامها بعد الوجود
أن يستحيل إيجادها بعد العدم وبينهما بعد متفاوت فهذا الغمر بجهل
مفرط وداء لا دواء له • **واعلم** أنا سنوضح القول في كيفية
إفناء الأجسام ونكشف عن صحة ما جاء به الأنبياء ونذكر كلام العلماء
في كيفية إفنائه ونقرر الوجه المختار عندنا في ذلك بعون الله وتوفيقه
ولهم شبه ركيكة في قدم العالم أعرضنا عنها لركتها وقد تكلمنا على
الشبه المعتمدة للملاحدة في قدم العالم فيما مر فلا نعيده •

النوع الثاني

فيما يوردونه دلالة على أن العالم
ممتزج من النور والظلمة ومتكون منهما ومعتمدهم في هذا النوع

شبهتان

الشبهة الأولى قولهم وجدنا أجسام العالم على ضربين
أحدهما ذو ظل يستر غيره عن أن يقع عليه النور كالأجسام الكثيفة
وثانيهما لا ظل له كالأجسام النيرة المشرقة كالشمس والقمر فعلمنا
أن ما كان ذا ظل من الأجسام الكثيفة فالظلام غالب عليه وما ليس بذي
ظل من الأجسام النيرة فالنور غالب عليه فعرفنا بهذا أن العالم نور وظلمة
وأنهما ممتزجان فما كان ذا ظل فهو من جنس الظلام وما كان
ليس بذي ظل فهو من جنس النور فلهذا كان العالم متكونا منهما

والجواب عن هذا السخف الذي ذكروه من أوجه ثلاثة
أما أولا فنقول هذا بناء على أصل فاسد وهو أن ما كان ذا ظل فالظلام
غالب عليه وما ليس بذي ظل فالنور غالب عليه وهذا كله خطأ بل نقول
ما أنكرتم أن يكون ما له ظل جسم كثيف غليظ مركب من أجزاء ليس فيها
نور ولا ظلمة ومن شأن الكثيف أن يستر غيره عما وراءه ويمنع عن
رؤية ما خلفه فإذا وقع النور على هذا الجسم الكثيف منعه عن وقوع
النور فانعدم النور عن الجهات التي يحاذيها هذا الجسم فلهذا ظهر الظل
خلفه وإن النور الذي ليس له ظل فليس بنير كما زعمتم فإنا نرى الهواء
ليس له ظل ومع ذلك فليس بنير فبطل بما ذكرناه هذا التقسيم الذي
زعموه • وأما ثانيا فلأن ما ذكروه من تقسيم الأشياء على وجهين

ما له ظل وما ليس له ظل انما يكون بالنهار دون الليل لان الظلام
يغشاها ويغطيها فلا يكون لشي منها ظل على حال اصلاً فان لزم من
مجرد وجدانها بالنهار على هذين القسمين الحكم بانها مركبة من
النور والظلمة لزم الحكم بانها مركبة من الظلمة الخالصة عند وجدانها
بالليل على حالة واحدة اذ كل واحد منهما انما هو تعويل على مجرد
الوجود من غير تعويل على دلالة ظاهرة فبطل ما زعموه • واما
ثالثاً فهب انا سلمنا ما ذكروه من تقسيم اجسام العالم على هذين
القسمين فلم زعمتم ان اجسام العالم انما تكون من امتزاجهما ولم
لا يجوز ان يكون بعضها من النور الخالص وبعضها من الظلمة الخالصة من غير
امتزاج واذا كان هذا ممكناً بطل ما زعموه من وجوب تركيب اجسام
العالم من النور والظلمة •

الشبهة الثانية

قالوا انا نجد الظل غير ظلام خالص بل يخالطه شي من النور ولهذا نفصل بينه
وبين الظلام الخالص ونجده ليس بنور خالص ولهذا نفصل بينه وبين
الانوار الخالصة فعلمنا بهذا ان الاجسام الثابتة مركبة منهما جميعاً
كما قلناه ○ والجواب عن هذا الهذيان الذي قالوه
بحرف واحد وهو انا نقول ان الهوى الذي بين الارض وبين هذه النيرات
كالشمس والقمر والنجوم انما كان مستنيراً لمقابلته لهذه الاشيا
النيرة واذا فقدت هذه الاشيا لم يكن مستنيراً فلا يكون الظلام

الا فقد النور عما يقبل النور فعلى هذا لا يكون الظلام ذاتاً ولا شياً
موجوداً مضاداً للنور كما توهموه بل المرجع به الى عدم النور كما
قررناه فيما سلف ولهذا فانا اذا غمضنا اعيننا حتى فقدنا النور
فانه يخيل الينا انا نرى ظلاماً وهذا يدل على ان الظلام ليس الا
عدم النور لا غيره واذا تقرر ان الظلام ليس المرجع به الا الى عدم
النور بطل جميع ما زعموه من هذه الاباطيل التي حكيناها عنهم من تكون
العالم وتركيبه منهما وغير ذلك من سائر الهذيانات التي اعتمدوها
فهذا ما اردنا ذكره في الرد على فرق الملاحدة من الثنوية والحمد لله
رب العالمين ○

القول في الرد على الملاحدة من المجوس

هم فرقة من فرق الثنوية زعموا ان لهذا العالم صانعاً قادراً عالماً حياً
ولهم اقاويل مضطربة ونحن نذكر فرقهم ونرد عليهم مقالتهم فلا
جرم رتبنا الكلام عليهم في الرد على فصلين

الفصل الاول

في ذكر فرقهم وهم فرق ثلاث

الفرقة الاولى

زعموا ان النور قديم لم يزل وحده وانه ذو اشخاص وصور وان
جميع الخير والصلاح والمنافع كلها من جهته وسموه يزدان
وان الشيطان متولد من شك عرض له وقالوا ان جميع المضار والشرور

والقتل والفساد كلها من الشيطان وهمو اهرمن ثم اختلفوا فی كونه
جسما ومحدثا فالاقلون منهم زعموا انه قدیم وانه لیس جسما والاكثرون
منهم ذهبوا الی انه محدث وانه جسم ثم اختلفوا فی حدوثه فمنهم من
قال انه حدث من شك عرض لیزدان وفكرة ردیة سنحت له فی بعض
الاوقات • ومنهم من زعم ان حدوثه كان من عفونات الارض •

الفرقة الثانیة

زعموا ان النور فی الازل كان خالصا ثم بعد ذلك امتسخ بعضه فصار ظلمة فلما راها النور كرهها وذمها
وقالوا ان الشیطان متولد من تلك الظلمة التی كانت ممسوخة من النور
واضافوا الی النور جمیع الخیر والصلاح واضافوا الی الشیطان
جمیع المضار والفساد كما زعمه الاولون •

الفرقة الثالثة

ذهبوا الی ان النور والظلمة قدیمان كلاهما وزعموا انه كان بینهما خلا كانا
یجولان فیه ویختلطان بسببه وقالوا ان كل خیر فهو من النور وان
كل شر فهو من الظلمة • ثم ذكر المخبرون عنهم انهم زعموا ان الدنیا
كانت ذات بهجة وسرور وسلیمة عن الافات والمصایب والعاهات
وان ابلیس كان بمعزل من النور وكان محله فی الظلمة فدار بشیاطینه
حولها فتعذر علیه دخولها فاعملت ایه فی الخدیعة والمكر حتی دخلها
بجنوده وهزم الرب بجنوده وتبعه حتی حاصره وحاربه ثلاثة الاف
سنة ثم انه بینهما للصلح ثلثه اشخاص مهر وسروس ومتهمل ودامستان

فانعقد

فانعقد بینهما الصلح علی ان یكون ابلیس وجنوده فی قرار الظلمة سبعة
الاف سنة ورای الرب الفضل فی ذلك الصلح وفیما احتمله ملیكته من
المكروه الی انقضا هذه السنین قالوا فلما استقامت هذه الشروط
بینهما استشهدا علی انفسهما بذلك عدلین ودفعا سیفیهما الی من صالح
بینهما علی ان من رجع عن هذه الشروط قتل بسیفه وزعموا انه
لم یكن عند دخول ابلیس فی العالم احد من الانام ولا علی وجه
الارض من الانعام الا ثور ورجل واحد یسمی كیومرث فقتلهما
ابلیس فنبت من مسقط الرجل رجل یقال له مسیه وامراة تسمی میشانه
وهما علی ما قالوا ابوا البشر ثم نبت من مسقط الثور الانعام
والطیور والسمك وكل دابة • وزعموا لعنهم الله واخزاهم ان
هذه المدة التی وقع علیها الصلح اذا انقضت اباثمها جعل النور من
عصاه من الخلق فی یدی ابلیس تسعة الاف سنة ولا یزید علی ذلك
شیا من اجل ما اجترحوه من السیات والمعاصی ثم بعد ذلك یظهر الرب
بجنوده وملیكته علی ابلیس وشیاطینه فقال بعضهم یقتله ویستریح
منه وقال بعضهم یحبسه فی اضیق حبس وقال بعضهم یذیبه وینفیه
ولنقتصر من نقل هذه الخرافات علی هذا المقدار فان كتابنا هذا
لا یلیق به الاكثار من هذه الركاكات فلینظر الناظر كیف لعب الشیطان
بعقول هولاء الملاحدة حتی اوقعهم فی المتاهات العظیمة واوردهم

في المراتع الوخيمة فلا ينفعهم اللذذ بتلك الوخامة ولا يستنقذون
أنفسهم لفرط الندامة يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم
سوء الدار فهذا ما أردنا ذكره من هذه المذاهب الردية

الفصل الثاني في الرد عليهم

في هذه المذاهب المنكرة اعلم انا قد ذكرنا طرفاً من خرافاتهم ولسنا
للرد عليهم في جميع ما ذهبوا إليه من هذه الهذيانات وإنما الذي
نتصدى لذكره ونتعرض لإبطاله هو ما يتعلق بأمور الديانة والمسائل
الإلهية فلهذا نبنا الكلام عليهم في الرد على مقامات ثلاثة

المقام الأول

في بطلان مقالتهم باستحالة إضافة هذه
الآلام والأسقام إلى الله فنكلمهم تارة بمذهب المعتزلة وتارة
بمذهب الأشعرية ونكون عليهم يداً واحدة
عند الشدائد تذهب الأحقاد فلنا في ذلك طريقتان الطريقة
الأولى للمعتزلة وهي المعتمدة وهي مبنية على تحسين العقل وتقبيحه
وحاصلها أن نبين وجه الحسن والقبح في هذه الآلام والأسقام
فما كان منها مختصاً بوجه قبح استحال إضافته إلى الله تعالى لما نقرره
في الحكمة من استحالة إضافة إلى الله تعالى فعله القبائح بمشيئة الله
وما كان منها مختصاً بوجه حسن جاز إضافته إلى الله تعالى وإذا

تقرر

تقرر هذا بطل قولهم بأنه لا يجوز إضافة شيء من هذه الآلام والمضار
إلى الله تعالى الطريقة الثانية للأشعرية وهي مبنية على أن مستند
القبح والحسن هو الشرع وأن العقل لا قوة له على تحسين ولا تقبيح البتة
فإذا كان الأمر هكذا فكل ضرر أو ألم صادر عن الله تعالى فهو
حسن بكل حال ويكفي في حسنه صدوره عن الله ولا يعتبرون في حسنه
وجهاً يختصه وهي طريقة ضعيفة جداً وسيأتي الكلام عليها مشروحاً باستيفا
في التحسين والتقبيح إن شاء الله تعالى

المقام الثاني

في بيان المناقضة فيما ذهبوا إليه في هذه المذاهب وظهورها يتضح بوجهين
أحدهما أليس عندكم أن الله حكيم لا يجوز أن يفعل شيئاً من القبائح وأن
حدوث الشيطان من جهته وهو أصل لجميع الشرور والقبائح ولا يمكن
صدور شيء إلا من جهته وبسببه والله تعالى هو المتولي لخلقه وإحداثه
فكيف يمكنكم مع القول بهذا التنزيه لله تعالى على فعل هذه القبائح وقد
فعل ما هو الأصل ما هو الأصل فيها وهو خلق الشيطان لا يقال
إنا نذهب في إحداث الله للشيطان كمذهبكم فيه فما أجبتم عن ذلك فهو جوابنا
لأنا نقول ولا سواء فإنا لا نصف ذات الشيطان بأنها شر فجاز
أن نقول إن خلقه حسن خلقه الله تعالى للامتحان إليه كسائر المكلفين
وإنما هو أنشأ الاختيار لنفسه ففعل الشرور كلها فأفعاله هي الشر
وليس ذاته شراً بخلاف مذهبكم فإن عندكم أن ذاته بنفسها شر بمنزلة

السمّ القاتل فلا يمكنكم تنزيه الله مع قولكم هذا عن فعل القبايح وقد
قلتم بانه فاعل لاصلها وهو الشيطان **وثانيهما** انكم قد زعمتم ان
الله تعالى لا يجوز ان يكون خالقا لهذه الحيوانات المؤذية من السباع
والحيات وساير الهوام لاجل ضررها فاذا جاز على مذهبكم ان يكون
خالقا للشيطان ومحدثا له مع انه اصل في جميع المضار والمفاسد فلم لا
يجوز ان يكون خالقا لهذه الحيوانات ايضا لنفعها والامتنان اليها بالخلق
والتلذذ وليمنعنا بها ايضا بالارعاب والارهاب بها لنعتبر بها
ونحترز عن فعل المعاصي المؤدية الى عقابه كما نحترز عن مضارها فاذا
تضررنا بخلقها عوّضنا بعوض يقابل ذلك الضرر ويزيد عليه فقد بان
بما ذكرناه تناقض مذهبهم هذا وتهافته من جميع وجوهه ولم
اقف لهم على شبهة يعتمدونها فنوردها ونتكلم عليها الا ما يذكرونه
من الآلام والاسقام والحيوانات المؤذية شر فلا يجوز ان تكون
خلقا لله تعالى وسيظهر الجواب عنها في افعاله تعالى

المقام الثالث

في بيان استحالة المحاربة لله تعالى قد ذكرنا عنهم
فيما سلف خرافات كثيرة ومن جملتها ان ابليس حارب الله تعالى وهزم جنوده
واستولى عليه ونظهر سقوط هذه المقالة بوجهين **احدهما** ان الله
قادر لذاته وعلى كل الممكنات ومن كل جنس منها على ما لا نهاية له ومن
كانت هذه حاله استحال في حقه المحاربة مطلقا بديهة **وثانيهما**

انه لو صح ما كذبوه وزوروه من ان شيخهم ابليس حارب الله
تعالى وهزم عسكره بجنوده وشياطينه واستولى عليه لكان الله لا يتمكن
من دفعه وحبسه في اضيق حبس كما زعموه لان من كانت هذه حاله
في الغلب والاستيلاء وقوة الشوكة واستظهار الامر واستحكام
القهر لا يتمكن من الانتصاف منه فضلا عما وراء ذلك من القتل والذبح
والحبس والاسر فبان بما ذكرناه هاهنا بطلان هذه الخرافات التي
زعموها فاما وراء ما ذكرناه في كيفية تلك المحاربة وعقد الصلح ودعوى
البنوة في ملوكهم فليس وراءه كثير فايدة لاشتماله على سخف كثير
وهذيان عظيم لا طايل وراءه

القول في الرد على فرق النصرانية

حكى نقلة المقالات ان مذاهب النصارى لا تنضبط وهي غير منحصرة
حتى قال بعض النقلة لمذاهبهم ليس شيء اغلظ على من تعاطى حكاية المذاهب
عن قايليها من حكاية اقاويل النصارى لاضطرابها وكثرة تناقضها وكفى
بمذهب بطلانا هذه خلاصته وثمرته وتفاوته لان اضطرابهم فيه ما كان
الا من اجل كونه لا اصل له فيستند اليه ولا حاصل معقول عليه ونحن قبل
الخوض في الرد عليهم في مذاهبهم نذكر فرقهم الذين اشتهر عنهم هذه
الاقاويل وحكيت عنهم هذه المذاهب وهم فرق اربع ❁

الفرقة الأولى

الملكانية وهم اقدم فرق النصارى مذهبا وقد قالوا ان الله تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية وان الاتحاد يعني عليه السلام ما كان من حيث انه انسان معين بل انما وقع الاتحاد بالانسان الكلي كما ستفصل كلامهم في الانسان الكلي والجزئي

الفرقة الثانية

اليعقوبية وهم القايلون بان الاتحاد انما كان من حيث الذات حتى قالوا المسيح جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين ناسوتي ولاهوتي وانهما امتزجا حتى صار منهما ثالث كما تمتزج النار بالفحم فيصير منهما شي ثالث وهو الجمرة

الفرقة الثالثة

النسطورية وهم القايلون بان الاتحاد انما كان من جهة المشية وقال بعضهم معنى الاتحاد هو ان الكلمة خلقت هيكلا واتخذته اذ ذاك ولذلك قالوا المسيح جوهران اقنومان

الفرقة الرابعة

هؤلاء الاريوسية فانهم زعموا ان عيسى عليه السلام كان عبد الله تعالى ورسوله اصطفاه ولكنه اتخذه ابنا له على سبيل التشريف كما اتخذ ابرهيم خليلا له على سبيل التشريف فهذا ما وجدناه في الكتب من ذكر فرقهم فاذا اردنا الكلام على هذه الفرق ذكرنا ما يتعلق بمذاهبهم في الجواهر والاقانيم ثم نذكر ما يتعلق بمذاهبهم في الاتحاد بالذات ثم نردفه بابطال كلام كل فريق منهم على الخصوص ثم نذكر شبههم

في ذلك

في ذلك فلما نزلنا الكلام في بطلان مقالتهم على هذه المسئلة لاجرم رتبنا على فصول اربعة

الفصل الأول في بطلان مقالتهم بالجواهر والأقانيم

اشتهر على السنة المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية فاما وصفهم الله تعالى بالجوهرية فالخلاف فيه معهم ليس الا من جهة اللفظ لانهم متفقون على ان الله ليس بمتحيز وانه تعالى منزه عن المكان والجهة ومعنى وصفه بكونه جوهرا عندهم انه قايم بنفسه ليس بمفتقر الى غيره وأما الاقنوم فهو اسم سرياني ومعنى الاقنوم عندهم الشي المتفرد بالعدد والاقانيم عندهم ثلاثة اقنوم الاب وهو ذات الباري تعالى واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة وقد تخبط الناس في معرفة مقاصدهم بهذه الاقانيم ونحن نذكر تقسيما حاصرا يحيط بجميع الاقسام التي يمكن ان يقال فيه لان الخوض في ابطال مذهب لا يمكن الا بعد معقول حقيقته **فنقول** ذهب بعضهم الى ان هذه الاقانيم ذوات قايمة بانفسها وكل اقنوم منها مستقل بنفسه لا يفتقر الى غيره وذهب اخرون منهم الى انها اشخاص وقال اخرون انها وجوه وصفات الى غير ذلك من التفرق والخلاف وكلامهم في هذه الاقانيم في غاية الخبط والاضطراب لا تستقر له قاعدة

ولا نعقل له حقيقة • واعلم ان الاحتمالات التي يمكن ان يرجع بما
ذكروه من الاقانيم اليها لا تنفك عن امور ستة • اولها ان يكون
المرجع بهذه الاقانيم الى محض ذاته تعالى حتى يكون واحدا ثلاثة •
وثانيها ان يكون المرجع ببعض هذه الاقانيم الى مجرد ذاته كما يحكى عن
بعضهم ان اقنوم الاب هو ذات الله تعالى وما الاقنومين الاخرين الى صفتين
لذاته وهما الكلمة والحيوة • وثالثها ان يكون المرجع بهذه الاقانيم
الثلاثة الى موجودات ثلاثة قايمة بانفسها مستقلة بذواتها كما يقول
من اثبت الهة كثيرة غير الله تعالى • ورابعها ان يكون المرجع بهذه
الاقانيم الى صفات ثلاث كما يقوله ابو هاشم غير مستقلة بنفسها ولا
معلومة بانفرادها • وخامسها ان يكون المرجع بها الى احكام
اضافية كما يقوله ابو الحسين حيث زعم ان المرجع بالقادرية والعالمية
الى احكام اضافية واجبة للذات كما سنذكره في الصفات ان شاء الله
تعالى • وسادسها ان يكون المرجع بها الى امور سلبية كما يزعمه هولاء
الفلاسفة فانهم زعموا ان هذه الاوصاف التي يستحقها الباري تعالى
لذاته من القادرية والعالمية والحيية وغيرها من ساير الصفات انما هي
امور سلبية وليست امورا ثبوتية كما يزعمه اهل الاسلام وقالوا لو كانت
امورا ثبوتية لادى الى ان يكون في ذاته كثرة والكثرة دلالة الامكان
وقد ثبت انه تعالى واجب الوجود وانه واحد من كل وجه لا يدخله

كثرة

كثرة فهذه وجوه الاحتمالات التي يمكن حمل قولهم في الاقانيم عليها •

والاعتراض على هذه الاقاويل

المستهجنة والمذاهب المستخفة المسترذلة تارة يكون بالابطال وتارة
يكون بالمطالبة وتارة يكون بالمعارضة فهذه مقامات ثلاثة
فنحصرها وضبطناها لنستولي على فسادها وانتهائها ونطلع الناظر على
بطلانها ورداءتها بمشية الله تعالى •

المقام الاول

في الابطال وحاصله ان نقول اما الاحتمال الاول وهو ان يكون المرجع
بالاقانيم الثلاثة الى محض ذاته ومجردها من غير اعتبار امر زايد عليها
من حكم او صفة فهذا باطل بالضرورة لا يقول به احد لامرين اما
اولا فلان الذات الواحدة يستحيل فيها ان تكون امورا ثلاثة متعددة
لان معقول الواحدة ينافي ويناقض معقول التعدد ويستحيل في الذات
الواحدة ان تحصل فيها النقيضات • واما ثانيا فلو جاز ان تصير الذات
الواحدة امورا متعددة لجاز ان تصير الامور المتعددة امرا واحدا
وذاتا واحدة لان بعدهما في العقل على سواء وفي ذلك بطلان الغيرية
في الذوات وهو محال فبطل ان يكون المرجع بهذه الاقانيم الثلاثة الى مجرد
الذات • واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المرجع بما ذكروه في الاقانيم
الثلاثة الى موجودات ثلاثة قايمة بانفسها متعددة فهذا باطل ايضا لامرين
اما اولا فلان هذا لا يلايم مذهبهم في قولهم ان الذات واحدة فقط

فلا يمكن حمله عليه واما ثانيا فهذا باطل بما تقرر في مسئلة الوجدانية
واما سائر الاحتمالات الاربعة اعني ان يكون المرجع بالاقانيم الثلثة
الى ذات وصفتين او الى صفات ثلاث كما يقول له ابو هاشم واصحابه او الى
احكام ثلثة كما يقوله ابو الحسين واصحابه او الى امور سلبية كما تزعمه
الفلاسفة فحينئذ يكون معتقدهم بالاقانيم مفهوما معقولا وعند
هذا لا يكون كفرهم بسبب هذه الاقانيم اذا ارادوا بها هذا المعنى
بل يكون كفرانهم بامرين احدهما قولهم بالهية عيسى عليه السلام
واعتقاد كونه ابنا وثانيهما انكار نبوة محمد صلى الله عليه واله فظهر
بما حققناه هاهنا ما يصح وما يبطل مما يمكن ان يراد بهذه الاقانيم التي زعموها
ولا يضرنا بعد ذلك جهلنا بمرادهم بهذه الاقانيم على التعيين لان التقسيم
الذي ذكرناه يستولي على جميع الاحتمالات الممكنة في العقل وهذا قاطع
لتعلقهم وحاسم لتشعبهم •

المقام الثاني

المطالبة لهم باقامة البرهان القاطع على حصر هذه الاقانيم في هذه
الاعداد الثلاثة وما بالهم اقتصروا على هذا العدد دون غيره من
سائر الاعداد بالزيادة والنقصان فمن حقهم ان يقيموا دلالة على
هذا الحصر ليتم لهم ما ذكروه من تثليث الاقانيم • لا يقال
ان كل واحدة من الفرق تدعي انحصار صفة الله تعالى في عدد مخصوص
دون غيره من سائر الاعداد • فالمعتزلة من اصحاب ابي هاشم زعموا

ان الصفة

ان الصفة الذاتية واحدة والصفات المستفادة منها باقتضائها اربع
القادرية والعالمية والحيية والوجود • والاشعرية يحصرونها في
سبعة او ثمانية او اكثر على اختلاف مذاهبهم في حصرها فما به يثبتون
هذا الحصر الذي زعموه فنحن نثبت به حصرنا لانا نقول هذا
خطأ فان المثبتين للصفات من المعتزلة والاشعرية انما حصروها في هذه
الاعداد لان الفعل عندهم لم يدل الا على هذه الصفات دون غيرها
اما بنفسه واما بواسطة فلهذا اقتصروا على هذه الاعداد لا غير •
واما انتم فلم تعتبروا في هذه الاقانيم دلالة الفعل اصلا فلهذا كان الالزام
متوجها عليكم في حصرها في هذا العدد دون غيره من الاعداد فحصل
من كلامنا انه لا مستند لهم في حصر ما زعموه من الاقانيم في هذا العدد
الا التحكم المحض الذي لا طائل فيه ولا فائدة وراه فهذا ما يتعلق بالمطالبة

المقام الثالث في المعارضة

وهي متوجهة عليهم من وجهين احدهما انا نقول اليس قد سلمتم
ان الله تعالى فاعل مختار ومن حق الفاعل المختار ان يكون قادرا
فلا بد لكم من الاعتراف بالقادرية فاذا كنتم لا تثبتون له اقنوما
بكونه قادرا كما اثبتم له بكونه عالما واقنوما بكونه متكلما به
وثانيهما انهم قد قالوا بثبوت السمع والبصر للقديم تعالى في

فيلزمهم ان يثبتوا له اقنوما يكون به سميعا و اقنوما يكون به بصيرا كما
اثبتوا له اقنوما يكون به حيا و عالما فظهر بما ذكرناه بطلان مقالتهم
لهذه الاقانيم ● واعلم ان الاشبه عند التحقيق ان مراد
النصارى من هذه الاقانيم التي زعموها هو هذه المعاني التي يثبتها
الاشعرية وبيانه ان النصارى يعتبرون في تقرير مذهبهم
و قولهم بهذه الاقانيم شرايط ثلاث ● الاولى منها وحدة الذات فان
عندهم ان الله تعالى واحد بالجوهرية ● الثانية ان الصحيح من
مذهبهم ان هذه الاقانيم عندهم ذوات مستقلة بانفسها ليست من قبيل
الاحوال و الصفات بل ذوات على حيالها منفردة ● و الثالثة ان هذه
الاقانيم متعددة في انفسها و اعدادها ثلاثة اقنوم الاب و اقنوم
الابن و اقنوم روح القدس و هذه الشرايط الثلاث لا توجد الا
في مذهب الاشعرية فان ذات الله تعالى عندهم هي اصل لهذه المعاني
و هي غير متعددة و زعموا ايضا ان هذه المعاني مستقلة بانفسها ذوات
على انفرادها و هي القدرة و العلم و الحيوة و غيرها ● و قالوا
ايضا ان هذه المعاني متعددة في انفسها فزعم بعضهم انها سبعة و زعم
بعضهم انها ثمانية فتحصل من هذا ان الشرايط التي اعتبرها
النصارى في قولهم بالاقانيم لا توجد الا في مذهب الاشعرية فهم [illegible]
في مقالتهم و يكرعون معهم في احن ضلالتهم ● و قد فسر

بعض

بعض النقلة من اهل المقالات كلام النصارى و قولهم بالاب و الابن
و روح القدس بما يقوله الفلاسفة من انه تعالى عقل و عاقل و معقول
فهو من حيث انه عقل لذاته اقنوم الاب و من حيث انه عاقل لذاته
اقنوم الابن و من حيث انه معقول لذاته اقنوم روح القدس فهذا هو
الكلام فيما يختص بمقالتهم بالجواهر و الاقانيم

الفصل الثاني في بطلان مقالتهم بالاتحاد

اتفقت آراء الفرق النصرانية على القول بالاتحاد ثم اختلفوا في كيفيته
فقال بعضهم ان الاتحاد كان بامتزاج الذاتين ● و قال بعضهم الاتحاد
بالحلول و زعم بعضهم ان الاتحاد كان بالانسان الكلي و بعضهم
قال ان الاتحاد ما كان الا بالانسان الجزئي الى غير ذلك من التفرق
و النزاع كما سنفصل الكلام على كل فريق منهم و نكلمه بكلام يخصه
واعلم ان المتكلمين قد تخبطوا في نقل مذاهب النصارى في الاتحاد
و معرفة مقصدهم به و صعب عليهم ضبطه و اعتاص عليهم فهمه و ما
ذاك الا لاجل تخبط المذهب في نفسه و تناقضه و يستحيل الخوض في
الرد على كل مذهب الا بعد الوقوف على حقيقته و غوره نعم
الاولى في الكلام عليهم في الاتحاد ان نأتي بتقسيم حاصر يشتمل
على جميع الاقسام الممكنة التي توهموها حاصلة من جهة الله تعالى لعيسى

عليه السلام ثم نبطل جميع ما توهموه من هذه الاقسام كما فعلناه عليهم
في الكلام عليهم بالتثليث فنقول الامر الذي توهموه حاصلا
لعيسى عليه السلام من جهة الله تعالى حتى امتاز به عن غيره من ساير الانبيا
من خلق الاجسام وابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى لا يخلو من
احتمالات ستة ● اولها ان الله تعالى او صفاته اتحد بذات عيسى
عليه السلام او صفاته ● وثانيها ان الله تعالى او صفاته حلت في ذات
عيسى او صفاته ● وثالثها ان ذات عيسى او صفاته تولد من
ذات الله تعالى او صفاته ● ورابعها ان الله تعالى اعطى عيسى عليه السلام
خاصة في ذاته لاجلها قدر على ما لا يقدر عليه ساير البشر من احيا
الموتى وابرا الاكمه والابرص وغير هذا ● وخامسها ان يقولوا
ان الله تعالى اتخذ عيسى ابنا له على سبيل التشريف كما اتخذ ابرهيم خليلا
له على سبيل التشريف له ● وسادسها ان يقولوا ان الله تعالى كان
يفعل خوارق للعادات على يد عيسى عليه السلام اكراما له وتصديقا
لنبوته فهذه هي الاقسام التي يمكن حمل كلام النصارى فيما اعتقدوه
في عيسى وتميزه عن غيره من ساير الانبياء ● **والاعتراض** على
ما ذكروه من هذه الاباطيل وزيفوه من هذه الاقاويل تارة من حيث
الابطال وتارة تكون بالمعارضة فلهذا اديرنا الكلام عليهم على مقامين

المقام الاول

في ابطال مقالتهم فنقول اما الاحتمال

الاول والثاني وهما الاتحاد والحلول فهما باطلان لامرين اما اولا
فلان فايدة الاتحاد ومعقول حقيقته هو ان يصير الشيئان شيا واحدا
وهذا يؤدي الى بطلان احد الذاتين اما ذات الله واما ذات المسيح
وهما ثابتان عندهم فيجب ان يكون الاتحاد باطلا ● واما الحلول
ففاسد ايضا لانه يؤدي الى قدم المحل او حدوث القديم وكلاهما
محال فبطل القول بالحلول ● واما ثانيا فلان الاتحاد والحلول من توابع
الجسمية والعرضية وستقرر فيما بعد استحالتهما وتوابعهما على
الله تعالى ● واما الاحتمال الثالث وهو ان يقال ان ذات عيسى او
صفته متولدة من ذات الله او صفاته فهذا باطل ايضا لان المتولد
لا بد ان يكون حادثا ثم حدوثه لا يخلو من وجهين اما ان يكون
حدوثه بالايجاب عن ذات الله او عن صفاته واما لا يكون كذلك
فان كان الاول لزم ان تكون ذات الله تعالى جزا من ذات عيسى فيودي
الى القول بالاتحاد والحلول وهما محالان ● وان كان الثاني لزم
ان يكون الله تعالى متجزيا في ذاته ليكون عيسى جزءا منه والتجزي
محال على من ليس بجسم فبطل القول بالتولد ● لان حدوثه من ذات
الله تعالى وتولده منها مع كونها مختصة به وملتبسة به لا يعقل
الا على احد هذين الوجهين اللذين حققناهما ● واما الاحتمال
الرابع وهو ان الله اعطى عيسى عليه السلام قدرة يتمكن بها من خلق
الاجسام وابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى فهذا فاسد لوجهين

انما اتي لا فلان هذا لا يقتضي له ان يكون الها وان يكون ابنا لله تعالى كما
زعموه • واما ثانيا فيستحيل لانه عين قدرة الله تعالى ان تكون صاحبة لا
الاجسام كما ستوضحه من بعد بعون الله • واما الاحتمال الخامس
وهو ان الله اتخذه ابنا على سبيل التشريف فهذا فاسد ايضا لان اطلاق
اسم البنوة يوهم الخطأ في حق الله تعالى والاسامي لا يجوز اطلاقها الا
باذن من صاحب الشريعة ولما منع منه فلا جرم لا يجوز اطلاقه •
الاحتمال السادس وهو ان الله تعالى فعل هذه الخوارق على يد عيسى
اكراما له وتصديقا لنبوته ومعجزة له فهذا معنى صحيح ومعتقد لا
ننكره ولكن اخطأتم في اعتقادكم استحقاقه لاجل الالهية والاختصاص
بالابنية لاجل ذلك فان ذلك لا يوجب له كونه الها وابنا كغيره من سائر
الانبياء فهذا هو الكلام عليهم فيما يختص مقالتهم بالاتحاد ومعرفة
ما نصح فيها وما نفسده •

المقام الثاني في المعارضة

بسائر الانبياء عليهم السلام وتحقيقها ان الانبياء عليهم السلام مختصون
بظهور الخوارق اظهارا لكرامتهم وتصديقا لنبوتهم كظهورها
على يد عيسى فان جاز ان يكون المسيح الها وابنا لاجل ما ظهر عليه من
الخوارق والمعجزات لجوزت ذلك في سائر الانبياء ولما كان ذلك
مستحيلا في حقهم دل على بطلان ما زعموه فهذا ما لخصناه من الكلام
في رد مقالتهم بالاتحاد وبطلان الاحتمالات التي يمكن ان يكون

معصودة

مقصودة لهم على سبيل الاجمال •

الفصل الثالث في ابطال مقالة كل فرقة منهم

على الخصوص وقد ذكرنا فيما سلف انهم فرق اربع **فاما الملكانية**
فقد زعموا ان الاتحاد ما وقع لعيسى من حيث انه ذلك الشخص بعينه بل
انما وقع الاتحاد بالانسان الكلي • وقبل الخوض في رد مقالتهم فلا بد من
تفسير معنى الكلي والجزئي • في حق الانسان وغيره **فنقول**
اما الكلي فهو الذي لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وهذا
نحو تصور حقيقة الانسان من حيث انه انسان فانه يشترك فيها الاشخاص
الجزئية نحو زيد وعمرو وبكر • واما الجزئي فهو ما يمنع نفس تصوره
عن وقوع الشركة في معناها وحقيقتها وهذه مسألة مذكورة عن
الاوائل من الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان كل حقيقة يوجد لها اشخاص
في الوجود المعين فان لتلك الحقيقة الكلية من حيث انها كلية وجودا
متقدما اوليا لا يتغير ابدا ولكن اختلفوا بعد ذلك في ان تلك الحقيقة
الكلية هل يمكن وجودها في الخارج او لا يمكن فالذي ذهب اليه
افلاطون ان تلك الحقيقة الكلية لها وجود في الخارج • واحتج
على هذا بقوله انه لما صدق قولنا ان هذا الانسان المعين موجود في

الخارج صدق ايضا قولنا ان الانسان من حيث انه انسان موجود في الخارج
لان هذا الانسان المعين عبارة عن مجموع حقيقة الانسان مع اضافة
قيد التعيين فهو اذا حقيقة مركبة والانسان من حيث انه انسان مفرده
ومتى كان المركب موجودا فالمفرد موجود لا محالة فاذا كان الانسان
المعين موجودا لا محالة في الاعيان فالانسان من حيث هو انسان موجود
في الاعيان وهو المطلوب ، **واما ارسطو** فانه قد ذهب الى ان
الانسان الكلي لا وجود له في الاعيان وانما هو امر ذهني مقرر في
العقل لا وجود له في الخارج اصلا **والحق** عندنا ما ذهب اليه
ارسطو وهو ان الانسان الكلي لا وجود له في الاعيان البتة ، والذي
يدل على صحة ما قاله هو ان الانسان الكلي مشترك بين الاشخاص الجزئية
من نحو زيد وعمرو وبكر وخالد فلو كان له وجود في الاعيان للزم ان
يكون الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة اعني علم زيد وجهل عمرو
وبياض بكر وسواد خالد وطول شخص وقصر اخر فيلزم ان يكون الانسان
الكلي موصوفا بهذه الامور المتضادة لانه امر كلي يجمع الاشخاص
الجزئية وهذا محال ، فاما ما زعمه افلاطون من ان الانسان المعين
لما كان موجودا في الخارج كان الانسان الكلي موجودا في الخارج
فهو خطا لانا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الا انه انسان
معين من غير زيادة ، فاما قيد كونه كليا فهو قيد من قيوده وهو
امر خارج لا يعرض له الا عند كونه ذهنيا فلا يلزم من كون الانسان

المعين موجودا في الخارج ان يكون الانسان الكلي موجودا في الخارج
ايضا فبطل ما قالوه ، **فاذا عرفت** هذا فالذي يدل على بطلان
كلام الملكانية حيث زعموا ان الاتحاد كان بالانسان الكلي امران
احدهما ان الانسان الكلي لا وجود له في الخارج اصلا كما حققناه
الان واذا لم يكن له وجود في الخارج استحال ان يقع له اتحاد لان الاتحاد
لا يعقل الا فيما له وجود وتحقق في نفسه فاما ما لا وجود له فلا ، وثانيهما
انا لو سلمنا ان الانسان الكلي موجود في الخارج فهو مشترك بين جميع
الاناسي فيلزم ان يختص بعض الاشخاص بهذا الاتحاد دون بعض
فبطل ما زعموه من اختصاص الاتحاد بالمسيح فقد بطل ما قاله هؤلاء الملكانية
واما النسطورية فقالوا ان الاتحاد انما وقع بالانسان
الجزئي دون الكلي وخالفوا مقالة الملكانية في كيفية الاتحاد ،
وزعموا ان الجوهر القديم وهو الله تعالى اتحد بالشخص المعين وهو المسيح
فهو في نفسه جوهران جوهر قديم وجوهر محدث وهو انسان تام
واله تام وقالوا ان الصلب على المسيح والولادة لابن مريم ما كانا الا
من جهة ناسوتيته دون لاهوتيته تعالى الله عن نحو هذه المقالة التي ادعت
لها السماء بالانفطار والارض بالتشقق والجبال بالانهدام ان دعوا
للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا فما اعظم ما قالوه
من الافتراء وادخل ما زعموه في النكر واوقعه في الامتراء ويتضح

فساده بامرين احدهما ان نقول ليس يخلو حال هذا الاتحاد من احد وجوه
الاحتمالات الستة التي قد مر ذكرها و ما يصح منها و ما يفسد فلا
فائدة في تكريرها • وثانيهما انا نحقق الكلام عليهم و نقول اليس قد
زعمتم ان المسيح في نفسه جوهران جوهر قديم هو الكلمة وجوهر
محدث وهو شخص المسيح فليس يخلو حال هذين الجوهرين اما ان
يكونا قديمين او حادثين او احدهما قديم و الاخر حادث فان كانا قديمين
فقد اثبتم قديمين وحادثين واحدهما قديم و الاخر حادث • فان كانا
قديمين فقد اثبتم قديما رابعا اقنوم الاب و اقنوم الابن و اقنوم الروح
وهو جوهران على زعمكم صارت اربعة وهذا ابطل قولكم بالتثليث
وان كانا محدثين فقد اثبتم الابن الازلي محدثا و يلزمهم ان تعبدوا
ما ليس بقديم وهذا خطا وان كان احدهما قديما والاخر محدثا فقد
عبدوا المحدث مع القديم وهو غير اله وبطل بما ذكرناه هاهنا كلام هولاء
النساطرة بحمد الله •

وأما اليعقوبية

فقد قالوا بالاتحاد ولكنهم زعموا ان الاتحاد المراد منه الممازجة
والمخالطة حتى صارا شيئا واحدا فقالوا المسيح جوهر من جوهرين واقنوم
من اقنومين احدهما جوهر الاله القديم والاخر هو جوهر الانسان المحدث
اتحدا وصارا جوهرا واحدا وتمثلوا ذلك الاتحاد بصورة الوجه في المراة
والسيف من غير ان يكون قد انتقل صورة الوجه الى المراة • وايضاح

فسا

فساد هذه المقالة يكون بوجهين احدهما انا نقول ليس يخلو الجوهران
بعد الاتحاد الذي زعموه اما ان يبقيا على ما كانا عليه من المغايرة والتحقيق
لمعقوليهما او يتغيرا عما كانا عليه فان كان الاول فليس ذلك باتحاد
ولا ممازجة وان كان الثاني فليس يخلو الحال فيهما اما ان يكون اللاهوت
قد ابطل الناسوت او يكون الناسوت مبطلا للاهوت او يكون كل واحد منهما
قد ابطل حقيقة الاخر فان كان الاول وجب ان يكون المسيح لاهوتا محضا
وحينئذ تبطل حقيقة الناسوت ويبطل قولهم بالاتحاد والممازجة وان كان
الثاني وجب ان يكون المسيح انسانا محضا وتبطل حقيقة الالاهية عنه ويبطل
قولكم انه جوهر من جوهرين • وان كان الثالث لزم الا يكون المسيح الها
ولا غير اله ولا انسان ولا غير انسان لان كل واحد منهما قد ابطل حقيقة
الاخر واخرجه من معقوله • وثانيهما ان الاتحاد بالممازجة لا يكون
الا في حق الاجسام والكلمة عندهم ليست بجسم • ومما يدل على
بطلان كلام اليعقوبية حيث زعموا ان الاتحاد كان بالممازجة الامانة
المشهورة عندهم لايمانهم وحاصلها قولهم نؤمن باله الواحد الاب
مالك كل شي صانع ما يرى وما لا يرى • ونؤمن بالرب الواحد
اليسوع المسيح ابن الله الذي ولد من ابيه قبل العوالم كلها وليس
بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه الذي بيده اتقنت العوالم
كلها وخلق كل شي الذي من اجلنا ولاجل خلاصنا معشر الناس نزل من السماء

وتجسّد في روح القدس وصار انسانا وحبل به وولد وقتل وصلب
وقام بعد ثلاث وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجيئة
تارة اخرى للقضاء بين الاموات والاحياء ۞ وبمعمودية واحدة لغفران
الخطايا وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية وبقيامة ابداننا الى
ابد الابدين ۞ فالمعمودية ماء لهم يغسلون به الصبي في اليوم السابع
من ولادته زعما مغفرة الخطايا والجماعة هم الائمة الذين ينقلون بعضهم
ولهذا وصفوها بانها قدسية وشرطوها في جملة الايمان فهذه هي نسخة
ايمانهم الذي يعتقدونه ويدينون به وهي دالة على بطلان مقالتهم
حيث زعموا انهما صارا اثنا واحدا وامتزجا الا ترى الى قولهم حبل به وولد
ثم صعد الى السما وجلس عن يمين ابيه وهذا كله يدل على انفصاله واستقلاله
بنفسه فان هذا عن الاتحاد والامتزاج الذي زعموه فبطل ما قاله

اليعقوبية ۞ **واما الاريوسية** فهم المحققة من
الفرق النصرانية وقد ذهبوا الى ان عيسى عليه السلام كان عبد الله تعالى
ورسولا له الى الخلق وانه ابتداه من مريم وانه نبي صالح وعبد مخلوق
شرفه بكرامته واعلا درجته بطاعته وسماه ابنا على طريق التبني
لا من طريق الولادة من قبل الاب والام كما تقوله غيرهم من النصارى ۞
ولفظ التبني موضوع في لغتهم على الاكرام والتعظيم فان كان هذا معتقدهم
بهذا الاسم فلا حرج عليهم في اطلاقه لصحة معناه واما في لغة العرب فان

اطلاق لفظة التبني لا بد فيه من اعتبار امرين احدهما التجانس فان الانسان
لا يتبنى حيوانا من غير جنسه ولهذا فانه لا يجوز اطلاق لفظ التبني على العرش
والدابة لما كانا من غير الجنس ۞ وثانيهما ان يكون المتبنى اصغر سنا من الرجل
الذي يضاف اليه التبني ولهذا فان ابن عشرين لا يكون متبنيا لابن مائة
سنة والشيخ لا يكون ابنا للشاب على طريق الاكرام والتعظيم لما لم يجز ان
يصح ولادته منه لصغر سنه فظهر بما حققناه ان اطلاق هذا اللفظ على
الله تعالى متعذر باعتبار لغة العرب لما ذكرناه فاما باعتبار لغتهم اذا قصدوا
ما ذكرناه من التعظيم والاكرام لا مانع منه فهذا هو الكلام على هذه
الفرق الاربع ۞

الفصل الرابع في ايراد شبههم

وقد تمسكوا فيما ادعوه لعيسى عليه السلام من الالاهية والابنية والاتحاد
بشبه ثلاث ۞ **الشبهة الاولى** قولهم ان المسيح عليه السلام ظهرت منه
افعال لا يقدر عليها الخلق ويتعذر عليهم فعلها ولا تكون متعلقة بقدرتهم
وذلك نحو احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وخلق الاجسام فلما تميز
بهذه الامور من بين سائر الخلق فيجب ان يتميز بالالوهية ايضا من بينهم ۞
والجواب ان هذه الافعال سنوضح القول فيها انها لا تكون مقدورة
لغير الله تعالى وان صدورها من غير الله محال ۞ وان الله هو المتولي لفعلها

وليست فعلا لعيسى كما ادعوه وانما فعلها الله معجزة له وتصديقا لنبوته
وانما نسبت اليه توسعا ومجازا لما كانت متعلقة به كما ينسب الى موسى
فلق البحر وقلب العصا حية واخراج اليد البيضا وكل هذا من جهة الله تعالى
اظهره عليهما الا على تصديق نبوة الانبيا وهذا لا يقتضي كونه الها كغيره من
سائر الانبيا. **الشبهة الثانية** قالوا ان ابنا المسيح شخصا يجوز
عليه ما يجوز على الاشخاص ويجري عليه ما يجري على كل واحد منها
وكان ناسوته كناسوت سائر الخلق ثم رايناه ظهرت عليه افعال الالاهية
من احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص وخلق الاجسام فلهذا قلنا بانه
متحد من جوهرين جوهر قديم لاهوتي يختص لاجله بالاحكام الالاهية
وجوهر محدث ناسوتي يختص لاجله بالاحكام الانسانية فلهذا قلنا بالاتحاد
له فصار جوهرا من جوهرين واقنوما من اقنومين كما ذكرناه.

والجواب ان منشا هذا الغلط الفاحش ومنشا هذا الزلل
الواضح هو اعتقادكم ان احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص وخلق
الاجسام متعلق بقدرته وهذا هو الخطا بعينه فانا قد ذكرنا ان هذه
الامور ليست من متعلقات قدرة الاجسام وانما هي من مقدورات الله
التي يختص بها لا يقدر عليها غيره فعلها على ايدي الانبيا تصديقا
لنبوتهم واظهارا لمعجزاتهم. **الشبهة الثالثة** قولهم حكاية
عن المسيح عليه السلام اني ذاهب الى ابي وابيكم فهو صادق عليه السلام

لا نقول

لا نقول الا الحق فاذا كان الله هو الاب له كان ابنا له وفي هذا ما يمنع
من كونه ابنا. **والجواب** من وجهين اما اولا فلا نسلم
صحة هذه الرواية بل انما هي مختلقة لتقرير هذه المقالة التي ادعيتموها
والعماية التي انتحلتموها من كون المسيح ابنا لله تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا. واما ثانيا فالمراد بالاب هاهنا هو المالك له ولهم والرؤوف
بهم وقد يتجوز بالابوة عن الرافة والرحمة لان شفقة الاب
على الاولاد ورحمته بهم معروفة فجاز ان يتجوز بالاب عن الرؤوف
بهم الرحيم عليهم فيكون المعنى اني ذاهب الى الموضع الذي امر الله الرؤوف
الرحيم. واذا صح هذا بطل ما قالوه من اعتقاد كونه ابنا لله تعالى. فهذا
هو الكلام على الفرق النصرانية.

القول في الرد على عبدة الاصنام

اعلم ان المشتغلين بعبادة غير الله تعالى فيهم كثرة ولعلهم يرجعون
الى فرق اربع. **الفرقة الاولى** قوم ينكرون الصانع ويقولون
ان هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذاتها وانه يمتنع
عليها العدم والفنا واليها تتوجه العبادة وهي المدبرة لما في هذا العالم
وهؤلاء هم الدهرية الخالصة. **الفرقة الثانية** وهم الذين

يقولون بان الله تعالى خلق هذه الكواكب وجعلها مدبرة لهذا العالم
السفلي وهذه الكواكب مشتغلة بعبادة الله تعالى ونحن مشتغلون بعبادتها
لان الله تعالى اجل من ان يكون معبودا لنا وهؤلاء هم الصابئة واهل
النجوم ○ **الفرقة الثالثة** هم الفرق النصرانية فانهم
يعبدون المسيح ويعتقدون الهيته كما ذكرنا مذاهبهم من قبل **الفرقة
الرابعة** هم عبدة الاوثان والاصنام على طبقاتهم ○ **وقد**
زعم اهل التاريخ انه لا دين من الاديان الباطلة اقدم من عبادة الاوثان
والاصنام ○ وذلك لان اقدم الانبياء الذين بلغنا تاريخهم هو نوح صلوات
الله عليه وهو انما جاء بالرد على عبدة الاوثان كما حكى الله عنه في قوله
ولا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق
ونسرا ○ فعلمنا بهذا ان دين عبادة الاصنام كان موجودا قبل نوح ثم
هو مستمر من زمان نوح الى زماننا هذا فقد قيل ان في اطراف العالم قوما
مستمرون عليه ○ **فاعلم** انه ليس في المذاهب باجمعها اسخف عقولا
ولا اضعف احلاما من عبادة غير الله ولقد اكثر الله في كتابه الكريم من
تهجين آرائهم والمقت لهم قال ○ ان الذين تدعون من دون الله لن
يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه
منه ○ وقال تعالى ○ ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم ○
وقال تعالى ○ والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير ○ الى

غير ذلك

غير ذلك من الآيات التي تشهد بنهاية جهلهم وركة احوالهم ○ **فاذا
عرفت** هذا فسبيلنا في الكلام عليهم بان نذكر الكلام في الاسباب
الباعثة لهم على عبادة الاصنام ثم نرد عليهم مقالتهم باستحقاقها للعبادة
فلا جرم رتبنا الكلام في الرد عليهم على فصلين ○

الفصل الاول

في ذكر الاسباب الباعثة لهم على عبادة الاصنام والاوثان ○ اعلم ان
العلم الضروري حاصل لجميع العقلاء بان الصور المعمولة من خشب او
رصاص ونحاس يستحيل ان تكون موجدة لجميع الخلائق ورازقة لهم
وان تكون خالقة للسموات والارضين وما بينهما والعلم بفساد هذا هو
من اجلى العلوم الضرورية وعباد الاوثان والاصنام هم خلق كثير
كما حكيناه والخلق الكثير لا يجوز اتفاقهم على ما يعلم فساده بالضرورة
فظهر بما ذكرناه انه ليس عبادة الاوثان والاصنام لاجل كونها خالقة
للعالم ولا مدبرة له فان ذلك مستحيل كما ذكرنا فلا بد لهم من سبب
يبعثهم على عبادتها وقد ذكر العلماء لهم اسبابا في ذلك وتأولوا لهم تأويلات
ونحن نذكرها ونجعلها امورا خمسة ○ **التأويل الاول** ان في الازمنة
السالفة كان اكثر الناس على مذهب الصابئة وكانوا يعبدون هذه
الكواكب ويعتقدون فيها انها احياء ناطقة مدبرة عالمة ثم اتخذوا من
تلك الكواكب هياكل مخصوصة وكانوا يعبدونها ويتقربون اليها
لا على ان المعبود في الحقيقة هو ذلك الهيكل بل المعبود هو الكوكب
الذي هو حي ناطق وذلك الصنم هيكل له ○ **التأويل الثاني**

ربما كانوا يعتقدون في بعض الرجال انهم ابناء الله واولياء الله فيعبدونهم
فاتخذوا صورهم فعبدوها وتقربوا بها ليكونوا لهم شفعاء عند الله تعالى
يوم القيمه ۝

التاويل الثالث

لعلهم كانوا مجسمة او حلولية
فاعتقدوا لضلالتهم حلول الله تعالى او حلول صفة من صفاته في تلك الاجسام
فعبدوها وعظموها لذلك

التاويل الرابع

انهم اتخذوا
الهياكل قبلة كما ان المسلمين لما سجدوا الى جانب الكعبة سجدوها ولا الى
جانب الصنم فليس المسجود له هو الصنم بل هو الله تعالى لكن الكعبة انما
هي قبلة للصلوة وهكذا الصنم انما هو قبلة للصلوة لا غيره ۝

التاويل الخامس

لعلهم كانوا يعبدون هذه الاوثان والاصنام
تبركا بها وتيمنا باسمائها لان بعض ائمتهم وفضلائهم امرهم بذلك فيفعلون
امتثالا لامره ومحبة لمساعدته ۝ وهذه هي التاويلات التي يمكن ان تكون
عذرا في عبادة العقلاء واهل الذكاء لهذه الاوثان والاصنام فاما
من عداهم من البله وناقصي العقول فانه لا يبعد ان يكونوا معتقدين فيها
الالهية ولكن لا عبرة باقوالهم ولا تعويل على كلامهم انما العبرة بقول
الاذكياء من جميع الفرق ۝

فهو اقرب التاويلات

عندنا في شرح حقيقة مذهب عباد الاوثان والاصنام ما ذكره ابو معشر
جعفر بن محمد المنجم البلخي فانه ذكر ان كثيرا من اهل الهند والصين كانوا

يقرون

يقرون بالله وملائكته الا انهم كانوا يعتقدون في الله تعالى الجسمية
ويقولون انه تعالى ذو صورة حسنة كاحسن ما يكون من الصور وان الملائكة
لهم صور عجيبة رائعة وزعموا انهم قد احتجبوا عنهم بالسموات فلاجرم
اتخذوا صورا وتماثيل انيقة المنظر حسنة الاشكال على الصور التي كانوا
يعتقدون اختصاص الله تعالى بها وملائكته ثم يعكفون على عبادتها
قاصدين بذلك طلب الزلفى الى الله والى ملائكته ويؤيد هذا التاويل
ما حكى الله عن عباد الاوثان في قوله ما نعبدهم الا ليقربونا الى
الله زلفى فهذا هو الاقرب في سبب عبادتهم لها

الفصل الثاني في بطلان ما زعموه

ومعتمدنا في فساد هذه المقالة وجهان احدهما ان العبادة حق مخصوص
وهي نهاية الخضوع والتذلل للمعبود وذلك كله لا يليق الا بمن يستحقه
ولا يستحقه على الحقيقة الا الله تعالى لانه هو الخالق للعباد والمنعم عليهم
باصول النعم وفروعها والمجازي لهم على اعمالهم وهذه الاوثان
والاصنام معلوم بالضرورة انها لا تستحق شيئا من ذلك وقد تقرر في
العقول قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم فان العقلاء يستقبحون بعقولهم
قبح تعظيم الاراذل وسفلة الناس كتعظيم الانبياء والائمة (والعلماء) والافاضل
وثانيهما انا قد حكينا ان الله تعالى قد نادى عليهم بالمقت وحكم على عقولهم

بالسخف فيما تلوناه من تلك الايات ولو لم يكن الا قوله تعالى ان الذين
تدعون من دون الله عباد امثالكم ه فان فيها غاية التبعين لعقولهم
والتعطيل لمذهبهم في اعتقادهم الاهيتها وغير ذلك من الايات المشعرة
بما ذكرناه فان اكثر القران انما هو في الرد على منكري المعاد و
الحشر والنشر وعبادة الاوثان والاصنام ه فاما ما اوردناه من التاويلات
لهم في عبادة الاوثان فكلها باطله لا تصح ان تكون وجها لحسن عبادتهم
فاما مذهب الصابيه في اعتقاد كون هذه الكواكب احياء ناطقه فقد مر
ابطاله واما اعتقادهم في بعض الرجال انهم ابنا الله فقد افسدنا كلام
النصرانيه فيما زعموه واما اعتقاد الحلول والتجسيم فسياتي فساده
في الصفات السلبيه واما اعتقادهم لكونها قبلة وتبركا بها وتيمنا
باسمايها فهذا كله باطل لانا نعلم قطعا من دين صاحب الشريعه انكاره
عليهم في ذلك وزجرهم عنه ومنعهم عما توهموه من ذلك فبطلت هذه
التاويلات باسرها وبطل ما زعموه من عبادة الاوثان والاصنام
والحمد لله على كل حال

القول في الرد على المفوضة

القايلون بالتفويض فريقان ه الفريق الاول من زعم ان هذه الكواكب
السبعة التي هي الشمس والقمر وزحل وعطارد والمشتري والزهرة

والمريخ كلها احياء ناطقه مدبرة وان الله تعالى فوض تدبير
العالم السفلي اليها ودانوا بعبادتها فهذه الكواكب السبعة عندهم
هي المدبره لما في عالمنا واوجبوا عبادتها وهذا هو قول الصابيه و
اكثر المنجمين **الفريق الثاني** هم النصارى فانهم اعتقدوا
الهية عيسى عليه السلام وقالوا انه مخترع لجميع الاجسام والله تعالى فوض
تدبير العالم اليه فعبدوه واعتقدوا الهيته **واعلم** ان للمتكلمين
في ابطال قول المفوضه وفساد القول بهذه الوسايط طرق كثيرة ●
فاما المعتزله فاعتمدوا في ذلك طرقا ثلاثه ه اولها ان قالوا
كل قادر غير الله فلا بد وان يكون قادرا بقدرة والقادر بالقدرة
لا يصح منه فعل هذه الاجسام والالوان اذ لو صح ذلك في بعض القادرين
بالقدرة لصح منا فكان يلزم ان يفعل الانسان لنفسه اولادا واموالا
فلما كان هذا باطلا استحال في القادرين بالقدرة فعل الاجسام ه وثانيها
انه لا دليل على كون هذه الافلاك والنجوم فاعلة لهذه الحوادث في
عالمنا فوجب نفيه ● وثالثها انها لو كانت فاعلة لاختلف تاثيرها
في السير لان من حق القادر على الشي ان يختلف دواعيه فكان يلزم
الا يستمر سيرها على حالة واحدة فلما علمنا استمرار سيرها دل على
انها مسخرة مدبرة تجري على وفق المصلحة كما علم خالقها ومدبرها
واما الاشعريه فقد اعتمدوا في بطلان هذه الوسايط هو ان الله

تعالى قادر على كل الممكنات وان الايجاد في كل شيء متعلق بقدرته
وبتجويز تعليقه بقدرة غيره واذا ثبت هذا بطل اضافة هذه الحوادث
في عالمنا الى هذه الكواكب وهذه الطريقة ضعيفة جداً وسياتي تعرض
فسادها في خلق الاعمال فهذه طرق المتكلمين في بطلان هذه الوسايط
والمختار عندنا في بطلانها هو الرجوع الى دليل الشرع فانا
نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة اضافة هذه الاثار الى قدرة
الله تعالى من غير واسطة وظواهر القرآن ونصوصه تشهد لما ذكرنا
بالصحة كقوله تعالى ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما و
قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في
قرار مكين وقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم الى غير ذلك من
الآيات المؤيدة بابطال الوسايط فبطل بما ذكرناه كلام المفوضة

ولنقتصر على هذا القدر من الرد

على الفرق المخالفة لملة الاسلام ففيه كفاية لمن احاط علماً بما ذكرناه
امكنه الوقوف على حقيقة الامر في بطلان الاديان الردية والملل
الكفرية **فعجبي** من هذه الفرق على كثرتها
وغلبة عددها لقد اطمانوا الى اوهام غالبة واسسوا قواعدهم على
امور مضطربة فما ابعد ما راموه وابطل ما ظنوه الم يات

لهم

لهم الالتفات الى ما قررته العقول من واضحات البراهين والاعراض
عما ولعوا به من مسالك التعب والتعجيز فما ضرهم لو استمسكوا بعرى
الاسلام الوثيقة ودانوا بدين الانبياء فيما اتوا به من انوار الحقيقة
لكن غلب عليهم الخذلان واستولى على حزبه الشيطان ومن يتخذ
الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً **تنبيه**
اعلم ان مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والاديان الكفرية
المخالفة لملة الاسلام هي الفلسفة فهي منشأ كل زيغ واصل كل ضلالة
ومصداق ما ذكرناه من حالهم يظهر من وجهين اجمالي وتفصيلي
الوجه الاول من حيث الاجمال فلانك اذا تاملت احوال
هذه الملل الكفرية مع تباين طرقها وافتراق شعبها في اضافة هذه
الاثار في عالمنا هذا وجدتهم بين قايل بتاثير العقول المجردة وقايل
بتاثير النفوس الفلكية وقايل بتاثير المواد العنصرية فجميع مقالات
الفرق الخارجة عن الاسلام لا تخلو عن اضافة هذه الاثار في عالمنا هذا
الى احد هذه الامور الثلاثة وهذه كلها هي مقالة الفلاسفة فانهم ذهبوا
الى ان اضافة هذه الاثار في عالمنا انما حصل عن العقول والنفوس والعناصر
فعرفت بما ذكرنا انهم مستمدون منهم واخذون لهذه الضلالة
عنهم فهذا وجه جلي يعرف به ان منشا كل ضلالة في الاسلام انما هو من آرائهم

الفاسدة وانظارهم الحايدة

الوجه الثاني من حيث التفصيل

فتقريره بان يبين بان استناد كل فرقة من هذه الفرق الكفرية لبيان الآلهة
منهم فنقول اما الدهرية فقد زعموا ان اصل العالم مركب من خمسة
اشيا هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والروح وهذا اخذ
من اقوالهم بالطباع ۰ واما الصابئة فقد قالوا ان هذه الحوادث في عالمنا
ليس الا من جهة الافلاك السبعة كما شرحنا اقوالهم فيما سبق وهذا
احد مقالتهم بتاثير الافلاك ۰ واما المنجمون فقد زعموا ان المؤثر
في هذه الحوادث هي هذه النجوم وهو في الحقيقة راجع الى الافلاك وهم
مستمدون من مقالتهم فيها ۰ واما الثنوية فقد قالوا ان المؤثر انما هو
النور والظلمة ومرادهم بالنور هو عالم العقل ومرادهم بالظلمة هو
عالم الطبيعة وهذا بعينه هو مذهب الفلاسفة فانهم يقولون بعالم
العقل وعالم الطبيعة ويعنون بعالم العقل الموجودات السماوية
ويريدون بعالم الطبيعة المواد العنصرية الارضية ۰ واما النصارى
فان مرادهم بالاقانيم الثلاثة العقل والفلك والعنصر وهذا هو
مذهب الفلاسفة وهكذا القول في سائر الفرق وسائر الاديان
انما استمدوا اصلا لتهم ووقعوا في جهالاتهم من زيغ هؤلاء الفلاسفة
فحصل من مجموع ما ذكرناه ان لا ضلالة في الاسلام الا وهم اصلها وسنادها

فالشبهة

ولا شبهة في الدين الا وهم عمدتها وقاعدة مهادها فمن احكم ابطالها
واتقن افسادها امكنه الرد على كل فريق من فرق الضلال واذ
قد وفقنا الله تعالى حتى بلغنا هذه الغاية في الرد على جميع الفرق
المخالفة لملة الاسلام ۰ فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله ۰ وبتمامه يتم القول في الفن الاول من الكتاب وهو
الكلام في اثبات الذات ۰ والحمد لله رب العالمين ۰
ونشرع الان في شرح الفن الثاني في اثبات الصفات مستعينين بالله وهو
خير معين ۰

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وحده

الفن الثاني من علوم هذا الكتاب

في تقرير الدلائل العلمية على اثبات الصفات الالهية والسمات الربوبية

وهو يشتمل على تمهيد وابواب اربعة ۰

اما التمهيد

فنذكر فيه مباحث ثلاثة

البحث الاول

في بيان ماهية الصفة
ومعقول حقيقتها ۰ واعلم ان لفظ الصفة يطلق وله مجاري ثلاثة ۰

المجرى الأول في لسان أهل اللغة وهو عبارة عندهم عن
قول الواصف وليس مقصودهم انه يطلق على كل قول بل المراد به
القول الذي يدل على بعض احوال الذات كقولنا طويل وقصير وعاقل
واحمق وكريم فيقولون ان هذه الامور اوصاف لغوية ولا يقولون
في نحو رجل وفرس وزيد وعمرو انه وصف لما كان الاول دالا على
بعض اوصاف الذات دون الثاني فهذا هو الوصف اللغوي ٥

المجرى الثاني في عرف اللغة وهو مستعمل فيما يفيده قول
الواصف ويتضمنه فان التأليف في الجسم وصف في العرف لما تضمنه قولنا طويل
وحصول العلم وصف في الواحد منا لما تضمنه قولنا عاقل ووجود السواد
في المحل وصف لما تضمنه قولنا اسود وهكذا القول في جميع ما تضمنه
الاوصاف الجارية فانه وصف باعتبار ما تضمنه لا باعتبار اطلاقه في نفسه
واما الثاني فانما كان وصفا باعتبار ما تضمنه لا غير كما شرحناه ٥

المجرى الثالث في مصطلح المتكلمين وقد ذكروا لها معنيين
عام وخاص فالعام هو قولنا كل امر زائد على الذات تابع للذات داخل
في ضمن العلم بها او الوصف لها وانما كان هذا عاما لانه يشمل الحكم والصفة
والسلب والايجاب جميعا ٥ واما الخاص فهي الخصوصية التي لا تستقل
بنفسها ويكفي في تحقيق معقولها مجرد الذات ٥ فقولنا في الخصوصية

عامٌ

عامٌ فيها وفي غيرها وقولنا التي لا تستقل بنفسها تنفصل عنها الذات
وقولنا التي يكفي في تحقيق معقولها مجرد الذات يفصلها عن الحكم فانه لا بد
فيه من اعتبار غير من يعلم بينهما ويكون اصلا في معقول حقيقته كصحة
الفعل فانها مستندة الى القادر والمقدور وهكذا القول في سائر الاحكام
فانها امور اضافية لا تستقل بنفسها وتفتقر الى الاعتبار كما ذكرناه ٥
ومعقولها مخالف لمعقول الذوات فان الذوات في انفسها مستقلة لا تفتقر
الى امر ونحتاج بقائها اذ لو افتقرت الى امر وراء معقول حقيقتها لكانت ذاتا
انها لا لحقيقتها واخرجها عن معقولها فهذا هو الكلام في استعمال الصفة
في مجاريها ٥

البحث الثاني في تقسيمها

واعلم ان الذي تصدينا لبيان تقسيمه انما هو الصفات الالاهية الذاتية
والفعلية فاما اوصاف الحوادث فليس من همنا ذكرها لان التعرض لها
يخرجنا عن المقصود الذي اردناه ٥ وهي في غرضنا منقسمة باعتبارات ثلاثة ٥

التقسيم الاول باعتبار ما في انفسها الى سلبية وايجابية

فالسلبية قولنا انه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يشبه شيئا من هذه الحوادث
والايجابية على ضربين ذاتية وفعلية فالفعلية ما يجري عليه من الاوصاف
لاجل صدور الافعال منه وذلك نحو قولنا كريم وجواد ومحسن ومتفضل
وغيرها فاما الذاتية فهي على ضربين حقيقية وغير حقيقية ونريد بغير

الحقيقية اطلاق الصفه عليه لاعتبار امر زايد لاجل خصوصية اللفظ
كقولنا قديم وباق وقيوم فان هذه الامور كلها راجعه الى الجواد
من غير امر زايد واما الحقيقية فهي على نوعين محدده وغير محدده فالمحدده
ما كان ثابتا فيما لا يزال كقولنا مدرك فانه يستحيل ثبوته فيما لم يزل
وغير المحدده ما كان ثابتا فيما لم يزل وذلك نحو كونه تعالى قادرا
وعالما ونريد بالحقيقية اطلاق الصفه على ذاته باعتبار امر زايد
كالذي ذكرناه من كونه قادرا وعالما ومدركا فان هذه الامور
زايده تختص بها ذاته كما سنفصل القول فيها بعون الله ومشيته

التقسيم الثاني لهذه الصفات باعتبار كيفية استحقاقها

وهو على نوعين واجبه وجايزه فالواجبه على نوعين ثابته في الازل
وغير ثابته فالثابته في الازل هو نحو كونه تعالى قادرا وعالما وحيا
والتي هي غير ثابته في الازل مع كونها واجبه هي نحو كونه تعالى مدركا
واما الجايزه فهي على نوعين احدهما تختص لاجله بامر زايد والثاني
لا يختص لاجله بامر زايد فالاول هو كونه تعالى مريدا والمريديه امر
زايد على ذاته كما سنقرره والثاني هو قولنا متكلم وصادق
فان ذاته لا تختص بامر زايد سوى مجرد وجود الكلام والصدق من
جهته اعني

التقسيم الثالث باعتبار افتقار الفعل اليها

واستغنائه

واستغنائه وهي في ذلك على نوعين احدهما يفتقر الفعل اليها والثاني لا
يفتقر اليها فالاول على نوعين واجبه وجايزه فالواجبه على نوعين
احدهما يفتقر اليها الفعل في وجوده وذلك نحو كونه تعالى قادرا
فانه يوثر في وجود الفعل وثانيهما يوثر في حكم الفعل وذلك نحو كونه
تعالى عالما فانه يوثر في احكام الفعل واما الجايزه فهي نحو كونه
تعالى مريدا فانها توثر في وجه الفعل يقع عليه واما الذي لا يفتقر
اليه الفعل فذلك نحو كونه تعالى حيا ومدركا وموجودا
وسنستقصي القول في كل واحد من هذه الصفات في بابه بعون الله
ان شا الله تعالى ولها تقسيمات كثيره باعتبارات مختلفه ولكنا نقتصر منها
على هذا القدر ففيه كفايه في مقصدنا وغرضنا

البحث الثالث في بيان الاحكام الثابتة لهذه

الصفات اعلم ان لهذه الصفات احكاما عامة نذكرها هاهنا وجملتها خمسة
الحكم الاول ان هذه الصفات التي تثبتها لله تعالى ليست مستقلة في
الثبوت ولا في المعلوميه بنفسها وانما هي مستنده في الثبوت والعلم
الى الذات وهذا هو الذي اعتمده المحققون من معتمدي الاحوال كابي
هاشم وابي عبد الله وقاضي القضاه عبد الجبار بن احمد وابي اسحق وغيره
من جماهير المعتزلة خلافا لبعض الاذكيا من محققي الاشعرية فانهم زعموا
ان هذه الصفات التي يستحقها الله تعالى مستقلة بنفسها في المعلوميه والثبوت

كاستقلال الذوات، وهذا خطأ فانه ان كان مرادهم بانها مستقلة بنفسها
في المعلومية والثبوت ان حقيقتها وماهيتها معلومة على ما هي عليه من كونها
صفة لا تستقل بنفسها بل تكون مستندة الى الذات في العلم والثبوت
فهذا حق لا ننكره، وان كان مرادهم انها مستقلة بنفسها في العلم
والثبوت كاستقلال الذات وتعلم بانفرادها ولا تفتقر الى الذات فهذا
باطل لان ذلك يرفع كونها صفة ويبطل حقيقتها ويخرجها عما هي عليه
في نفسها من عدم الاستقلال في المعلومية والثبوت وانه باطل،

الحكم الثاني في بيان معرفة الاخص من هذه الصفات،

ذهب ابو هاشم ومتبعوه الى ان اخص اوصاف الله تعالى هي حالة
خامسة مقتضية لهذه الاربع لا يشاركه فيها غيره من ساير الذوات، وذهب
الاشعرية الى ان اخص اوصاف الله تعالى هي قدرته على الاختراع
وزعم بعضهم ان اخص اوصاف القديم تعالى هو استغناؤه في ذاته وفي
صفاته عن غيره والمختار عندنا ان الخصوصية في حقه تعالى
انما هو بنفس ذاته دون غيرها من ساير ما يختص به من الاوصاف، وهكذا
القول في المخالفة والمماثلة لو كان له مثل انما هي بنفس ذاته لا بغيرها كما
ستقرره من بعد ان شاء الله تعالى

الحكم الثالث

والذي ذهب اليه علماء الاسلام ان هذه الاوصاف امور ثبوتية

من المعتزلة

من المعتزلة وغيرهم الى انها اوصاف ثبوتية تختص بها ذاته، واما
الفلاسفة وطوايف من الملاحدة فزعموا ان هذه الاوصاف امور
سلبية وان المرجع بكونه قادرا الى انه ليس بعاجز وان المرجع بكونه
عالما الى انه ليس بجاهل وهكذا القول في ساير اوصافه تعالى، وزعموا
انها لو كانت اوصافه ثبوتية لادى ذلك الى الكثرة في ذاته والكثرة
دلالة الامكان وقد تقرر ان ذاته تعالى واجبة الوجود وهذا خطأ
لوجهين اما اولا فلان المعقول في افهام العقلاء من القادرية امر
يختص به القادر لمكانه موثر في الفعل وموجده وليس امرا سلبيا كما
زعموه، واما ثانيا فلان الاحكام السلبية قد اضافوها الى ذاته
تعالى فاذا لم يلزم من اضافة الاحكام السلبية تكثر في ذاته لم
يلزم من اضافة الاحكام الثبوتية تكثر في ذاته ايضا لانهما سيان
في وجوب الاضافة الاحكام الى ذاته وعدم الاستقلال،

الحكم الرابع في حصر هذه الصفات

ذهب جماهير المعتزلة من اصحاب ابي هاشم الى ان صفات الله تعالى منحصرة وانهم لا يثبتون
لله تعالى من الصفات الا ما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطة ولا يجوزون
اثبات شيء سوى ذلك وزعموا ان هذا القدر الذي اثبتوه لله تعالى من

الصفات هو الذي دل عليه الفعل لا غير وما عداه لا دليل عليه وما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القول انما قرروه على ما حكيناه من مذهبهم من انهم مطلعون على العلم بحقيقة ذات الله تعالى وصفاته ويعلمون منه ما يعلمه من نفسه وهذا خطأ وهجوم على امر من غير بصيرة وقد ذكرنا ما يتعلق بخصوصية هذه المسئلة في اثبات الصانع ورددنا مقالتهم هذه **والمختار** عندنا انه لا يمتنع اختصاص الله تعالى باوصاف غير متناهية لا يطلع على شيء منها

الحكم الخامس

ان هذه الصفات هل هي متعددة ام لا **واعلم** ان حقيقة هذا الحكم في المعنى راجعة الى ان الله تعالى لا يجوز ان يكون موصوفا بصفة واحدة تفيد فائدة هذه الصفات المختلفة اجمع ولا اعرف ان احدا ذهب الى هذا المذهب وذلك لان الخائضين في الصفات فريقان منهم من اثبتها ومنهم من نفاها وكل من اثبتها قال بانها متعددة فلو ذهب ذاهب الى اثبات صفة واحدة تفيد فائدة هذه الصفات المختلفة لكان قلبا للاجناس وابطالا لحقائقها وانه باطل واللائق باصول المعتزلة والاشعرية القول بانها متعددة واعدادها عند المعتزلة اربع والصفة الخامسة هي المقتضية لها واما الاشعرية فزعموا انها سبعة وسيأتي لهذا مزيد استقصاء عند الكلام عليهم في المعاني القديمة **والمختار** عندنا التفصيل نشير اليه وحاصله ان نقول ان كان الغرض بالتعدد هو ان مفهوم

القادرية

القادرية مغاير لمفهوم العالمية بالاضافة الى اختصاص الذات بهما وفهمهما عليها فهذا صحيح وفي هذا المعنى متعددة وان كان الغرض ان كل واحدة منهما مستقلة بنفسها مخالفة للاخرى في حقيقتها فهذا خطأ فليس متعددة لهذا المعنى لما ذكرناه لان هذا يؤذن باستقلالها في انفرادها بحقيقتها وهو عكس حقيقتها فيجب ان يكون باطلا فهذا ما اردنا ذكره من الاحكام العامة لهذه الصفات فاما احكامها الخاصة لكل واحدة منها فنفرد لكل واحدة منها بابا يخصه ونذكر فيه احكامها الخاصة ونشير الى تفاصيل القول فيها بعون الله فهذا هو التمهيد ونشرع الان في شرح الابواب الاربعة وبالله التوفيق

الباب الاول في اثبات الصفات الذاتية

اعلم انا قبل الشروع في اقامة الدلالة على اختصاص ذات الله تعالى بكل واحدة من هذه الصفات بعينها نذكر خلاف المتكلمين في هذه الاحوال ثم نذكر احتجاج المثبتين لها ونذكر احتجاج النافين لها كل ذلك على سبيل الاجمال من غير اشارة الى واحدة معينة فلا جرم اشتمل الكلام هاهنا على مقاصد ثلاثة

المقصد الاول

في ذكر خلاف الناس في هذه الاحوال فنقول لا تعلق بالاضافة الى الخوض في هذه

الاحوال طبقتان الطبقة الاولى هم المتقدمون في الصدر الاول كالصحابة
والتابعين وتابعيهم الى زمن الشيخين ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم فهولاء
باجمعهم لم يخوضوا في ذكر هذه الاحوال باثبات ولا نفي ولا تكلموا
في حقايقها وشرح احكامها فلا ينبغي ان يضاف اليهم فيها قول **نعم**
الظاهر من مذهبهم نفيها واضافة هذه الاحوال والاحكام من صحة الفعل
وصحة الاحكام في افعاله وغير ذلك من ساير الاحكام والاضافات الى
ذاته كما تقوله الشيخ ابو الحسين • **الطبقة الثانية**
من بعد هولاء من المعتزلة والاشعرية فانهم قد خاضوا في هذه الاحوال
وفهموا حقايقها واحكامها وانقسموا في الخلاف فيها الى ثلاث فرق •
الفريق الاول المثبتون لهذه الصفات كالقادرية والعالمية وغيرها
من صفات الذات احوالا زايدة على ذات الله تعالى واثبتوا لها احكاما
تابعة لها وهولاء هم الشيخ ابو هاشم ومتبعوه وبعض الاشعرية كالجويني
والغزالي وابي بكر الباقلاني **الفريق الثاني** النافون لهذه
الاحوال والاكتفا بمجرد الذات وهولاء هم الشيخ ابو علي وابو القسم
الكعبي وابو بكر الاخشيد وغيرهم **الفريق الثالث** المثبتون
لبعضها دون بعض فيثبتون له بكونه عالما حالة زايدة على ذاته
وبكونه مدركا حالة زايدة ايضا ويرجعون بالبواقي الى مجرد الذات

وهذا هو قول الشيخ ابي الحسين البصري والخوارزمي ومن تابعهما
فهذا هو الكلام في ذكر خلاف الناس في اثبات هذه الاحوال ونفيها
المقصد الثاني في ذكر ما يحتج به المثبتون للاحوال
وحاصل ما ذكروه دليلان • **الدليل الاول** قالوا قد تقرر
ان القديم تعالى مخالف لغيره من ساير الذوات ويستحيل وقوع المخالفة
بينه وبين غيره بنفس كونه تعالى ذاتا فيجب ان تكون المخالفة بامر زايد
وراء كونه تعالى ذاتا وليس ذلك الا الصفة التي نريدها وهو المطلوب
وانما قلنا انه تعالى مخالف لغيره من ساير الذوات فانه لا معنى للمخالفة
الا ان كل واحد من الذاتين لا تسد مسد الاخرى فيما يرجع الى ذاتها
وهذا حاصل في حق الله تعالى فان غيره من ساير الذوات لا يسد مسده
في حكم من الاحكام فثبت بما ذكرناه انه تعالى مخالف لغيره •
وانما قلنا ان المخالفة يستحيل حصولها بنفس كونه تعالى ذاتا فهذا ظاهر
لان الذوات مشتركة في كونها ذواتا ويستحيل ان تكون المخالفة
بما تقع فيه المشاركة • فاذا تقرر انه تعالى مخالف لغيره من ساير
الذوات وثبت استحالة وقوع المخالفة بنفس كونها ذواتا ثبت انه
لا بد من امر تقع به المخالفة وراء ذاته وليس ذلك الا الصفة التي اردناه
الدليل الثاني قالوا اذا علمنا القديم تعالى اولا ثم علمناه ثانيا

انه قادر فليس يخلو حال علمنا الثاني اما ان يكون متعلقا بذاته فقط او بامر
زائد على ذاته والاول باطل لانه لو كان متعلقا بذاته لوجب اذا علمنا
ذاته في اول الامر ان نعلمها قادرة وهذا باطل فانا نعلم ذاته ولا نعلمها قادرة
الا بنظر مستانف فبطل ان يكون عالما بذاته وان كان الثاني فهو المطلوب
لانا لا نريد بالصفة الا انها امر زائد على الذات داخل في حيز العلم بالذات
والوصف لها فاذا ثبت هذا القدر فهو المراد فهذا بيان لامرين اقوى ما وجد
لهم في الاستدلال على اثبات هذه الاحوال من حيث الاجمال ●

المقصد الثالث في ذكر ما يحتج به النافون لهذه الاحوال

وحاصل ما ذكروه دليلان ● **الدليل الاول** وهو الذي عول
عليه الخوارزمي وحاصله ان هذه الاحوال التي زعموا انها ثابتة لله تعالى
لا طريق اليها وما لا طريق اليه وجب نفيه وانا قلنا انه لا طريق اليها
فهم يقررونه بوجهين احدهما بنقل ادلة المثبتين لها ثم بيان فسادها
وضعفها ● وثانيهما بايراد اقسام الادلة التي يمكن ان تكون دلالة
عليها ثم يبطلونها وان شيا منها لا يدل فاذا تقرر هذا ثبت انه لا طريق اليها
وانما قلنا ان ما لا طريق اليه وجب نفيه فلان تجويز ذلك يؤدي الى القدح
في العلوم الضرورية والعلوم النظرية ● وما ادى الى هذا يكون باطلا فاذا

القول باثبات ما لا طريق اليه يكون باطلا ايضا وهذه الطريقة قد ذكرناها
في اول الكتاب وعددناها في المسالك الفاسدة فاغنانا ذلك عن ايراد
تفاصيلها واقسامها وابطالها ● **الدليل الثاني** ذكره الخوارزمي
ايضا وتقريره هو ان هذه الاحوال لو كانت ثابتة لذات الله تعالى كما
زعموا لكان لا بد وان تكون مختصة بذاته تعالى واختصاصه بذاته
محال فالقول بثبوتها لذاته محال ايضا وانما قلنا انها لو كانت ثابتة
لذاته كما قالوا لكان لا بد وان تكون مختصة بذاته فلانها لو لم تكن
مختصة بذاته تعالى لكان لا معنى لايجابها لذاته دون غيرها من سائر الذوات
وانما قلنا ان اختصاصها بذاته تعالى محال فلان الذي يعقل من وجوه
الاختصاصات ليس الا امور خمسة وكلها مستحيلة في حقه تعالى ●
اولها ان يكون تعالى حاصلا في الجهة فتكون تلك الحالة في الجهة حاصلة
تبعا لحصوله فيها كاختصاص الجوهر بكونه كائنا فان الكائنية حاصلة
في الجهة تبعا للجوهر ● وثانيها ان يكون مدركا عليها وهو تعالى ليس
بمدرك ● وثالثها ان تكون حالة فيه كاختصاص السواد بمحله وهذا يوجب
كون ذاته محلا وهذا باطل ● ورابعها ان تكون حالة في محل فتحل الصفة
معه في ذلك المحل تبعا لحلوله فيه وهذا باطل ايضا لاستحالة الحلول على ذاته
تعالى ● وخامسها المجاورة فتكون هذه الصفة مجاورة لذاته والمجاورة

في حقه تعالى محال لانها انما تصح على الاجسام فهذه وجوه الاختصاصات
التي يمكن ان تكون معقولة وكلها باطلة في حقه تعالى فيبطل حينئذ ان
تكون هذه الصفة مختصة بذاته واذا بطل اختصاصها بطل ثبوتها وهذا
هو مقصودنا فهذا منتهى كلام الفريقين نفيا واثباتا **والمختار**
عندنا ما نشير اليه عند الكلام في كل واحدة منها • فاما ما اورده
المثبتون لها في استدلالهم اولا من ان المخالفة انما تكون في حقه بصفة
ذاتية • فجوابه انا سنقرر فيما بعد ان مخالفته تعالى لخلقه انما هو
حقيقة ذاته من غير حاجة الى امر زائد • فاما ما اورده ثانيا من انا
اذا علمنا ذاته ثم علمنا ما قادرة فالعلم الاول مخالف للعلم الثاني وليس
ذلك الا لانه متعلق بحالة هي القادرية • فجوابه انا لا ننكر انه مخالف
للعلم الاول ولكنا نقول انه علم بصحة الفعل لا غير فمن اين لكم انه لا
بد من حالة زائدة على هذه الصحة وفيه وقع النزاع • فاما استدلالهم على
كل واحدة من هذه الصفات على الخصوص فسنقرر الكلام عليهم ونفسد
ما اوردوه في كل واحدة منها بعون الله وحسن تأييده •

القول في اثبات القادرية للصانع الحكيم

وفيه مسايل اربع **المسألة الاولى** في اقامة الدلالة على كونه
تعالى قادرا وقبل الشروع في ذلك نذكر حقيقة القادر وللمتكلمين في

بيان حقيقته تعريفان **التعريف الاول** ذكره اصحاب ابي هاشم
وهو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل اذا لم يكن ثم منع ولا ما
يجري مجراه ومرادهم بقولهم اذا لم يكن ثم منع احتراز عن القيد فانه
منع عن المشي والحبس فانه منع عن التصرف وقولهم او ما يجري مجراه احتراز
عن عدم الالة كالقلم في الكتابة والسكين في القطع فهذا محصول كلامهم
في حد القادر • وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه كان يلزم الا يعلم
حقيقة القادر الا من علم هذه الحالة لانها على زعمهم اصل في معقول حقيقته
ونحن نعلم قطعا من حال العقلاء انهم يعلمون حقيقة القادر وان لم يخطر
لاحد منهم على بال هذه الصفة اصلا فكيف يقال انها اصل في معقول حقيقة
القادر واما ثانيا فلان قولهم يصح منه الفعل اذا لم يكن ثم منع يفهم
منه ان المنع انما هو منع من الصحة وليس الامر هكذا عندهم فان المنع
انما هو منع من وقوع الفعل لا من صحته فان الصحة لا يحيلها المانع بل هي
باقية على حالها **التعريف الثاني** ذكره الشيخ ابو الحسين البصري
وهو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل عند انتفاء جميع الموانع ولم يكن الفعل
مستحيلا في نفسه وهذا القيد وهو قوله يصح منه الفعل عند انتفاء جميع الموانع
احسن من تقييد اصحاب ابي هاشم بقولهم يصح منه الفعل اذا لم يكن ثم منع
لانه في تقييده هذا جعل الصحة حاصلة عند انتفاء الموانع وعند حصولها
وهذا جيد بخلاف العاجز فانه يتعذر عليه الفعل سواء عدم المانع في حقه

او لم يغدر وهم جعلوها مشروطة بزوال المانع ولهذا فهم روالها
عند حصول المانع كما ذكرناه عليهم في الاعتراض ، وقوله ولم يكن
الفعل مستحيلا يحترز به عن حصول كونه تعالى قادرا في الازل مع تعذر
الفعل لما كان الفعل مستحيلا حصوله في الازل فهذا ما يحضر ما ذكره
ابو الحسين في حد القادر مع تهذيب ماله لم يذكره في كلامه وهذا هو
الذي يختاره في حقيقة القادر فلا حاجة بنا الى ايراد شي في بيان تعريفه

فاذا عرفت هذا فلنرجع الى اثبات الدلالة على كون الصانع للعالم
قادرا ، وتقريرها هو انه تعالى قد صح منه الفعل وصحة الفعل لا تكون
الا من قادر وانما قلنا انه تعالى قد صح منه الفعل فاعلم ان الصحة يراد
بها وجهان احدهما عام وهي نفي الاستحالة وهي بهذا المعنى يستوي فيها
القادر والموجب لان كل واحد منهما لا بد وان يكون اثره غير مستحيل
وثانيهما خاص وهو ان يراد بها جواز ان يفعل وان لا يفعل ومعنى هذا
انه اعني القادر في حال صحة الفعل منه لا يمتنع ان لا يفعل وهذا المعنى يختص
به القادر في نفسه من بين سائر المؤثرات وتحقيق الامر في هذا ان الدلالة
على كون القادر قادرا انما هو الصحة بهذا الاعتبار وهو الامكان الخاص
دون وقوع الفعل لان الوقوع يحتمل ان يكون عن مؤثر موجب ويحتمل
ان يكون عن مؤثر مختار فليس بان يكون دلالة على احدهما باحق من
ان يكون دلالة على الاخر فلو قدرنا انفراد هذه الصحة عن الوقوع

لكانت

لكانت هي الدلالة على كون القادر قادرا وقد قررنا فيما سبق انه
تعالى مؤثر في وجود العالم فاذا تقرر هذا ثبت انه تعالى قد صح منه
الفعل وانما قلنا ان من صح منه الفعل فهو قادر فلان المعقول من
القادر انه المؤثر الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل بحسب الاختيار
فنقول ليس يخلو حال المؤثر في العالم اما ان يكون موجبا او مختارا ،
والقول باضافته الى امر موجب تفضي الى امور مستحيلة وما ادى
الى المحال فهو محال فالقول باسناده الى موجب يكون محالا وانما قلنا
ان اسناد العالم الى امر موجب يؤدي الى امور مستحيلة فلان الموجب
لوجوده لا يخلو حاله اما ان يقف على شرط او لا يقف على شرط فان لم
يقف على شرط وجب حصول العالم فيما لم يزل لاجل وجود المؤثر وحصوله
وهذا محال لانا قد قررنا حدوثه وما كان حادثا استحال حصوله في
الازل وان كان واقفا على شرط فذلك الشرط لا يخلو حاله اما ان
يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب حصول العالم فيما لم يزل
لاجل حصول الشرط والموجب جميعا وان كان حادثا انتقل الكلام الى حدوث
ذلك الشرط حتى يتصل الامر بما لا غاية له وانه محال فثبت ان تعليق حدوث
العالم بامر موجب يؤدي الى اقسام فاسدة مستحيلة وانما قلنا ان ما ادى
الى المحال فهو محال مثله فلانه لو كان صحيحا لما ادى الى المحال لان
الصحيح لا يلزم منه محال ، واذا بطل ان يكون المؤثر فيه امرا موجبا

لما ذكرناه وجب ان يكون المؤثر فيه قادرا مختارا وهو الله الخلاق العليم
المدبر الحكيم • **وتمام تقرير هذه الدلالة بايراد الاسئلة**
والانفصال عنها وهي ثلاثة • **السؤال الاول** قولهم بم تنكرون
على من يقول المؤثر في وجود العالم امر موجب قديم • قولكم ليس يخلو ا
حاله اما ان يكون موقوفا على شرط او لا يكون موقوفا على شرط • قلنا
لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الموجب لوجود العالم ليس موقوفا على شرط •
قولكم العلة الموجبة متى لم يتوقف صدور معلولها عنها على شرط وكانت
في نفسها ازلية الوجود وجب في معلولها ايضا ان يكون ازليا وهذا
يوجب قدم العالم لان المعلول لا ينفك عن علته • قلنا لم لا يجوز ان
يقال ان الموجب وان كان ازليا الا ان حقيقة ذلك الموجب تقتضي وجود
ذلك المعلول في وقت مخصوص فيما لا يزال لانه وقت لامكان وجود
الاشياء الحادثة دون ما قبله من اوقات الازل فما دليلكم على فساد
هذا الاحتمال فلا يمكنكم القطع باضافة العالم الى فاعل مختار كما زعمتم
الا بعد بطلان هذا الاحتمال **وجوابه** من وجهين اما اولا
فلان العالم لو كان كما زعموه حاصلا بالايجاب من علة قديمة لوجب حصوله
في الازل لان المعلول لا ينفك عن علته خاصة مع كونها غير موقوفة في ايجابها
على شرط متجدد فكان يجب حصوله في الازل وهذا باطل بما مر من الادلة

على حدوثه • واما ثانيا فلان العالم لو كان حاصلا عن علة كما قالوه
لوجب حصوله دفعة واحدة اذ لا مخصص لوجود بعض منه دون بعض
فيلزم ان لا يوجد على هذا الترتيب والاتساق وفي علمنا بوجوده على
نظام بليغ واتقان عجيب دلالة ظاهرة وبرهان قاطع على انه ليس
حاصلا بالايجاب عن العلة القديمة التي زعموها فبطل هذا الاحتمال الذي
ذكروه ووجب تعليقه بتاثير الفاعل المختار كما قدمنا بيانه •
السؤال الثاني اليس قد جعلتم العالم محدثا صادرا عن
مؤثر قادر مختار ومع ذلك اختص بايجاده بوقت دون زمان قبله وما
بعده من الاوقات الممكنة فنقول اذا عقل اختصاص ذلك الوقت
المعين بمرجح لاجله اقتضى صدور العالم عن القادر المختار فلم لا يجوز
ذلك في العلة الموجبة لان كل واحد منهما لا بد وان يكون اثره ممكن الحصول
وليس ذلك الا بوجوده فيما لا يزال دون الازمنة الازلية •
وجوابه انا قد اظهرنا فيما سبق انه لا معنى لتاخر موجب العلة
عن العلة فاذا كانت العلة ازلية وجب في معلولها ان يكون ازليا
فاما ما اوردوه معارضة بتاثير الفاعل واختصاصه بوقت دون
وقت فقد كشفنا عن هذه المسئلة في حدوث العالم وبينا ان الفعل انما
يحتاج الى الداعي في اصل وجوده فاما اذا تساوى الفعلان في الغرض

المقصود فان العقول مشيرة الى ان احدهما يوجد من دون مرجح ولا
نجد في العقل منعا عن ذلك فانا نعلم قطعا بالضرورة ان الجائع
اذا تساوى عنده رغيفان فانه يبتدي بالاكل من اي الجوانب شاء
من غير مراعاة لمرجح لاحد الجوانب على الاخر وسياتي لهذا مزيد كشف
اذا تكلمنا في ان الداعي شرط في اصل وجود الفعل لا يوجد الا به

السؤال الثالث قالوا لو كان المؤثر في وجود العالم
قادرا مختارا لكان لا بد وان يكون له تعلق بمقدوره ليصح ايجاده
من جهته وهذا التعلق هو حالة اضافية والحالة الاضافية يتوقف
وجودها على كل واحد من الامرين اللذين هي مضافة اليهما
وهما القادر والمقدور لانها مضافة اليهما ومتوقفة في تحققها عليهما
فيلزم ان يكون تعلق القادر بمقدوره متوقفا على وجود المقدور
في نفسه فلو كان وجود المقدور مستفادا من جهة القادر لزم
الدور وانه محال **وجوابه** من وجهين اما اولا فلانا
نعلم بالضرورة صحة علمنا بالامور المعدومة ونعلم اقتدارنا
عليها واذا كان الامر هكذا علمنا ان هذا التعلق لا يتوقف
على وجود المتعلق في نفسه واما ثانيا فلانا نقول ان تصور حقيقة
الشيء كاف في صحة التعلق بالشيء من غير حاجة الى ان يكون موجودا في

نفسه

نفسه لان الامور الاضافية كما تكون مستندة الى الامور المحققة
الوجودية فقد تكون مستندة الى الامور المعدومة التصورية
فثبت بما ذكرناه ان صانع العالم قادر وانه يستحيل ان يكون علة
موجبة لما ذكرناه ۝

المسئلة الثانية

في بيان حقيقة القادرية ومعقولها **ذهب** جماهير
المعتزلة من اصحاب ابي هاشم الى ان القادرية حالة زائدة على ذات
القادر وان صحة الفعل امر اضافي وهذه الحالة هي المقتضية
لهذه الصحة وهذه القادرية عندهم معللة بالذات في حق الله تعالى
وبالقدرة في حق الواحد منا ۝ وذهب الشيخان ابو الحسين
ومحمود الخوارزمي الى ان هذه القادرية حالة زائدة على ذات
القادر لا حقيقة لها ولا ثبوت شاهدا وغائبا وان صحة الفعل من
جهة القادر ليست امرا اضافيا الى هذه الذات كما زعمه اصحاب ابي
هاشم وانما المرجع به الى ان القادر لا يستحيل عليه الفعل عند داعيته
فحقيقته راجعة الى امر سلبي كما ذكرناه وهذا السلب تارة يعلل
بالذات كما في حق الله تعالى ۝ وتارة يعلل بالبنية في حق الواحد منا
من غير امر زائد على ذلك فهذا محصول الخلاف في هذه الصفة ۝

واحتج الشيخان ابو الحسين ومحمود الخوارزمي
على نفي هذه الحالة وبطلانها بمسلك واحد وحاصله انه لا طريق الى
ان هذه القادرية حالة زايدة على ذات القادر وما لا طريق اليه وجب
نفيه فان هذه الحالة لا ثبوت لها وانما قلنا ان هذه الحالة لا طريق
اليها فغاية ما عولوا عليه في نصرة هذه المقدمة امران احدهما انا
بحثنا عن الادلة العقلية والسمعية فما وجدنا فيها دلالة على كون القادر
حالة زايدة على ذات القادر وثانيهما ان الامور التي استدل بها
اصحاب ابي هاشم على كون هذه الحالة زايدة على ذات القادرية سنتكلم
عليها ونظهر وجه ضعفها فثبت بما ذكرناه هاهنا صحة ما قلناه وهو
ان هذه الحالة لا طريق اليها وانما قلنا انما لا طريق اليه وجب نفيه
فلان الامور التي لم تقم دليل على اثباتها لا نهاية لها فان جاز اثبات
ما هذه حاله لزم اثبات امور لا نهاية لها وانه محال فهذا غاية ما ذكره
صاحب المعتمد في نفي كون القادرية حالة زايدة وربما يوردون
وجوها اخر ولكنها في الحقيقة راجعة الى هذه الطريقة

فاما اصحاب ابي هاشم فقد احتجوا على اثبات
القادرية حالة زايدة على ذات القادر بامور كثيرة واستدلالهم

بها

بها الى طريقين احدهما انهم يردونها مستقلة بنفسها من غير حاجة
فيها الى طريق المقايسة ورد الغايب فيها الى الشاهد وثانيهما
ان يقرروها ابتداء في الشاهد ثم يردون الغايب الى الشاهد بطريق
جامعة ونحن نورد كلامهم في الاستدلال على هاتين الطريقتين ونبطل
ما تعلقوا به بمشية الله وحسن توفيقه

الطريقة الاولى

وهي طريقة الاستقلال وهي نوعان احدهما يستدلون به على ان
هذه الصحة دالة على صفة زايدة في القادرية وثانيهما يبطلون
به ان تكون هذه الصحة معللة بالبنية ونورد من ذلك ما جعلوه
عمدة لهم في اثبات هذه الحالة ونصروه بالادلة فاما سائر التحكمات
التي يوردونها من غير دلالة قاطعة فلا حاجة بنا الى ايرادها ونقضها

اما النوع الاول وهو ما يوردونه لدلالة على ان هذه الصحة
معللة بالقادرية فلهم فيه دليلان الاول منهما وهو الاقوى
دليل المفارقة وحاصله انا وجدنا جملتين احدهما يصح منه الفعل
كالواحد منا والاخر يتعذر عليه الفعل كالواحد منا ولا يصح منه
كالعاجز والمريض المدنف فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه
بامر من الامور وليس ذلك الامر الا صفة راجعة الى القادر فهذان
امران احدهما انه لا بد من امر يوثر في هذه الصحة وثانيهما ان ذلك

الامر اينـ الاخاله هي القادرية اما الاول وهو انه لابد من امر
فالذي يدل عليه انا نعلم قطعا بالضرورة ان الحيين متى اشتركا
في امور كثيرة ثم افترقا وكان احدهما يصح منه الفعل والاخر
يتعذر عليه الفعل فانا نعلم ان من صح منه الفعل لابد من اختصاصه
بامر لم يختص به الاخر اذ لو لا اختصاصه بامر لم يكن احدهما بالصحة
والاخر بالتعذر اولى من العكس وهذا ضروري لا اشكال فيه ۞
واما الثاني وهو ان ذلك الامر ليس الا حاله هي القادرية فالذي يدل
عليه ان ذلك الامر لا يخلو حاله اما ان يكون راجعا الى النفي واما
ان يكون راجعا الى الاثبات فهذان قسمان القسم الاول ما يرجع الى
النفي وفيه احتمالان الاحتمال الاول ان يقال انما صح الفعل من الواحد
منا لاجل ضعفه استغنت عنه هي المؤثرة في ثبوت صحة الفعل منه وهذا
الاحتمال باطل لان صحة الفعل من الامور الثبوتية فلا يصح تعليقها بالامور
السلبية لان الانتفاء امر سلبي ولا فرق في العقول بين نفي المؤثر وبين
اثبات مؤثر هو نفي فبطل اضافة هذه الصحة الى الامور السلبية ۞ الاحتمال الثاني
ان يقال انما صح الفعل من الواحد منا لانتفاء الموانع وهذا باطل ايضا
لان زوال المنع امر سلبي ايضا لا اختصاص له بشخص دون شخص فكان
يلزم ان يصح الفعل من العاجز كما يصح من القادر لان المؤثر حاصل في حق

العاجز وهو انتفاء الموانع لان انتفاء الموانع كما يحصل في حق القادر
فهو بعينه حاصل في حق العاجز فيلزم حصول الفعل منهما جميعا لما ذكرنا
وهذا محال فبطل اضافة هذه الصحة الى امور راجعة الى النفي
القسم الثاني وهو ان يكون المؤثر في صحة الفعل امور راجعة الى الاثبات
فيه احتمالان ايضا الاحتمال الاول ان يقال ان المؤثر في صحة الفعل
انما هو القدرة وهذا باطل لان صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فالمؤثر
فيه لابد وان يكون راجعا الى الجملة والقدرة حكمها راجع الى الاجزاء
والابعاض وهي في الحقيقة مغايرة للجملة كمغايرة زيد لعمرو فكما
يستحيل ان يقال ان الفعل يصح من زيد لاجل امر يرجع الى عمرو فهكذا لا
يجوز ان يقال ان الفعل يصح من الجملة لاجل امر مغاير لها وهي القدرة
التي تحل في بعض اجزائها فبطل ان يقال ان المؤثر في صحة الفعل انما هو
القدرة ۞ الاحتمال الثاني ان يقال ان المؤثر في صحة الفعل هو البنية
التي تختص بها القادر دون غيره وهذا باطل ايضا لان البنية امور
متضادة مركبة من الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة وهذه
الامور المتضادة يستحيل في العقل ايجابها لحكم واحد للجملة فبطل
ما ذكرناه ان المؤثر في صحة الفعل امور راجعة الى الاثبات من
الامور التي ذكرناها فاذا بطلت هذه الاقسام التي اوردناها

لم يبق الا ان يقال ان المؤثر في صحة الفعل من جهة الواحد منا ليس
الا امر راجع الى الجملة وهي كونه قادرا فاذا كان الله تعالى قد
صح منه مثل الافعال ما يتعذر على غيره من سائر القادرين وجب
ان يكون مختصا بهذه الحالة وهي القادرية وهذا هو المقصود

والاعتراض على ما قرروه

في هذا الدليل من يتوجه من اوجه اربعة اما اولا فنقول هذا
بناء منكم على ان صحة الفعل من الامور الثبوتية وانها حكم محقق
صادر عن الجملة فلهذا كانت دالة على امر راجع الى الجملة وهي
القادرية ونحن لا نسلم ذلك بل نقول ان حقيقة هذه الصحة
ومعقولها ليس الا امرا سلبيا راجعا الى النفي ومعناها انه لا يتعذر
عليه الفعل عند الداعية واذا كان الامر فيها هكذا لم يفتقر الى
امر راجع الى الجملة يؤثر فيها هي القادرية فيبطل هذا التطويل الذي
ذكرتموه واما ثانيا فهب انا سلمنا ان هذه الصحة من الامور
الثبوتية فلم لا يجوز ان يكون المؤثر فيها اما ذات الله تعالى واما
البنية في حق الواحد منا وان المفارقة انما وقعت بين هذه
الجملة وبين جملة اخرى لاجل هذه البنية وان كانت راجعة الى
الابعاض وتكون الجملة مفارقة لما يرجع الى بعضها واما ثالثا

فنقول

فنقول ما معنى قولكم ان صحة الفعل حكم صادر عن الجملة ان عنيتم به
ان الفعل واقع بجميع الجملة فهذا خطأ لان الفعل لا يوجد في جميع الجملة
ولا يمكن اعمال الجملة فيه باجمعها وان عنيتم ان الفعل واقع من الجملة
بحسب كونها مريدة وعالمة ومعتقدة قلنا فلم لا جاز ان تكون هذه
الصحة صادرة عن الجملة باعتبار كونها مريدة ومعتقدة من غير
حاجة الى اثبات حالة زائدة هي القادرية واما رابعا فانا نقول
ان هذه الصحة يجب ان تكون معللة بالبنية ويدل على ذلك انا نعلم
بالضرورة ان الحي منا متى صحت بنيته فانه يصح منه الفعل لا محالة ومتى
فسدت بنيته وتغيرت فانه يتعذر عليه الفعل فلما وقفت هذه
الصحة على البنية طردا وعكسا وجب ان تكون هي المؤثرة فيها قولهم
البنية راجعة الى الاجزاء والابعاض والبعض في حكم الغير للجملة
والجملة لا تكون مفارقة لما يكون راجعا الى ابعاضها قلنا هذا
خطأ فانا نقول المفارقة انما هي بين الجملتين في انفسهما فلم منعتم ان
تقع المفارقة بين الجملتين بما يرجع الى ابعاضها فهذا هو الكلام على
ما ذكروه في دليل المفارقة بين الجملتين **الدليل الثاني**
ذكره قاضي القضاة عبد الجبار واطنب في ذكره في المحيط لاني لم اجده
في المغني وحاصل ما قاله في اثبات هذه الحالة من غير تعويل منه على

دليل المعارضة هو ان الفعل محتاج الى الواحد منا في صحة حدوثه
على معنى انه لولاه لما صح حدوثه فقد وقفت صحة حدوثه على
احوال الواحد منا وجودا وعدما فيجب ان يكون لبعض احواله
تاثير في ثبوت هذه الصحة وهذه الطريقة تدل على انه لا بد من
تعليل هذه الصحة بامر بالضرورة ثم اذا ثبت انها معللة بامر فنقول
ذلك الامر لا يخلو حاله اما ان يكون راجعا الى النفي او الى الاثبات
ومحال ان يكون راجعا الى النفي لان النفي امر عدمي وهذه الصحة
امر ثبوتي والامور العدمية لا يجوز تاثيرها في الامور الثبوتية
وان كان راجعا الى الاثبات فلا يخلو حاله اما ان يكون راجعا
الى الجملة او الى المحل ومحال ان يكون راجعا الى المحل لما ذكرناه
في الدليل الاول لان الذي يرجع الى المحل ليس الا القدرة او
البنية وهما باطلان بما قدمنا فاذا بطلت هذه الاقسام كلها
لم يبق الا ان يكون المؤثر في هذه الصحة هو امر راجع الى الجملة
وهي الحالة التي نريدها بالقادرية فهذه زبدة ما ذكره قاضي القضاة
في هذا الدليل **والاعتراض** على ما ذكره من
وجهين اما اولا فان الذي نعلمه بالضرورة هو ان الصحة لا بد من تعليلها
بامر لانها حصلت بعد ان لم تكن حاصلة وهذا لا ننكره فاما ان هذه

معللة

معللة بهذه الحالة فانا نعلم بالنظر فلا بد فيها من دلالة فلم لا يجوز
اسنادها الى الذات في حق الغايب او الى البنية في حق الواحد منا
واذا كان الامر هكذا فلا حاجة بنا الى اثبات هذه الحالة التي ادعيتموها
واما ثانيا فنقول اليس قد زعمتم ان للواحد منا حالة بكونه قادرا راجعة
الى الجملة ومع ذلك عللتموها بامر راجع الى الاجزاء والابعاض وهي
القدرة فهلا جاز ان تكون هذه الصحة راجعة الى الجملة وهي مع ذلك
معللة بامر راجع الى البعض وهي البنية كما قلناه من غير فرق بينهما
فهذا هو الكلام على النوع الاول فيما جعلوه دلالة من ذلك على
اثبات هذه الحالة **النوع الثاني** وهو ما يدفعون به ابطال كون هذه
الصحة معللة بالبنية وحاصل ما ذكروه من ذلك دليلان الدليل
الاول قولهم البنية حاصلها وحقيقتها ترجع الى امور متضادة ومختلفة
كالجواهر والتاليفات والاكوان والرطوبة واليبوسة والحرارة
والبرودة وهذه الصحة انما هي حكم واحد والحكم الواحد يستحيل
اضافته الى امور متضادة ومختلفة وليس بعضها بان يكون شرطا
والاخر مؤثرا باولى من العكس فيبطل اضافة هذه الصحة الى البنية
كما قلناه **والاعتراض** على ما ذكروه من وجهين اما اولا
انه لا يمتنع ان يحصل من مجموع هذه الامور شي واحد متوسط بين
الحار والبارد والرطب واليابس يكون معتدلا في نفسه تضاف اليه

هذه الصحة ويكون هو المؤثر فيها ومع هذا التقدير يندفع ما ذكروه
من الإشكال. وأما ثانياً فهذا معارض بصحة كون الشيء حياً فإنها
معللة بالبنية وهي مركبة من مجموع هذه الأمور المختلفة والمتضادة
فما أجبتم في صحة كون الواحد منا حياً فهو بعينه جوابنا عن صحة الفعل
من جهة الواحد منا فإذا جاز تعليل أحدهما بالبنية جاز في الآخر
فهذا حاصل كلام أبي الحسين جواباً عما أوردوه هاهنا.

الدليل الثاني قالوا لو صح الفعل من الجملة لاختصاصها
بهذه البنية لا لصفة راجعة إلى الجملة لوجب إذا أبينت هذه البنية
عن الجملة وانقطعت عنها بالانفصال أن يصح بها الفعل فكان يلزم أن يصح
البطش باليد المبانة عن الجملة لأنها باقية مع الإبانة على تلك البنية وهذا
محال فبطل إضافة هذه الصحة إلى البنية.

والاعتراض على ما قالوه من وجهين أما أولاً فإن الاتصال شرط في صحة الفعل من
الجملة باليد لأن الفاعل إذا كان جسماً فإنما يتمكن من الفعل في أعضائه
إذا كانت متصلة ليكون كالشيء الواحد ومع الإبانة لا يكون كالشيء
الواحد. وأما ثانياً فالفعل إنما يصح بالعضو إذا كان على نعت الصحة
والاستقامة فلا يمكن أن يصح الفعل باليد المبانة لما ذكرناه فهذا غاية
غاية ما ذكروه في تقرير هذه الطريقة وهي طريقة الاستقلال.

الطريقة

الثانية



الثانية في إثبات هذه الحالة

وهي طريقة القياس وحاصل ما ذكروه في هذه الطريقة هو أن
ثبوت هذه الحالة في الشاهد بالأدلة المتقدمة في الطريقة الأولى
التي حكيناها عنهم ثم يقولون إذا ثبتت هذه الحالة في الشاهد وجب
ثبوتها في الغائب لأن الأدلة لا تختلف حالها في دلالتها على مدلولها
شاهداً وغائباً هكذا تكون تمشية هذه الطريقة عندهم.

والاعتراض على هذه الطريقة من وجهين أما أولاً فإن هذه
الطريقة قد تكلمنا عليها في أول الكتاب وبينا أنها غير موصلة إلى العلم
اليقيني وذكرناها من جملة مسالك المتكلمين الفاسدة فلا فائدة في
تكريره. وأما ثانياً فنقول أليس قد زعمتم أن هذه الصحة دالة
على هذه الحالة في الشاهد فأخبرونا لأي شيء دلت على هذه الصفة في
الشاهد هل دلت بمجردها أو بواسطة فإن كانت دلالتها بمجرد ثبوتها
فقط من غير أمر زائد قلنا فقد حصلت في الغائب بمجردها فلا حاجة
بكم إلى إثبات طريقة المقايسة وإن كانت دلالتها على هذه الحالة
بواسطة وهو إبطال سائر الأقسام سوى هذه الحالة قلنا وأنتم
أيضاً فلا بد لكم من إبطال هذه الأقسام في الغائب أيضاً إلا
هذه الحالة فلم اعتبرتم طريق المقايسة ورددتم الغائب إلى الشاهد

فهذا ما لخصناه من كلامهم في اثبات هذه الحالة استدلالاً واعتراضاً
وذ نبناه على هذه الحالة وهذبناه تهذيباً لم يذكروه

والمختار عندنا ان ذات الله تعالى متميزة بخصوصية
حقيقتها وتلك الخصوصية هي المؤثرة في صحة الفعل من غير حاجة
الى امر زائد هو حالة كما زعموه والى هذا يرجع كلام ابي الحسين
الذي حكيناه عنه في اول المسألة والبرهان على صحة ما قلناه هو
انا متفقون على اثبات خصوصية هذه الذات وحقيقتها لكنهم زعموا
ان المؤثر في هذه الصحة هي الذات بواسطة هذه الصفة وعندنا ان
خصوصية الذات مؤثرة في هذه الصحة من غير هذه الواسطة التي
ذكروها فاذا ابطلنا ما تمسكوا به في اثبات هذه الواسطة ثبت
ما قلناه من اسنادها الى الذات لا غير وقد قدمنا عليهم في ابطال
هذه الحالة قولاً بالغاً فهذا هو الكلام في اثبات القادرية لله
تعالى

المسألة الثالثة في كيفية تاثير القادر

في مقدوره فنقول ان علماء الاسلام قد ذهبوا الى ان القادر
لابد وان يكون سابقاً على فعله متقدماً عليه بالزمان ليصح تاثيره
فيه واخراجه له من العدم الى الوجود وهذا لا يعقل الا مع السبق
المتقدم وحقيقة هذا التقدم لا تكون الا لسبق العدم المقدور دون

تقدم

تقدم الرتبة كما في العلة والمعلول لان حقيقة القادرية انه الذي
يمكنه ان يفعل وان لا يفعل بحسب الاختيار وهذا لا يعقل الا مع
ما ذكرناه من المسبوقية بالعدم. واما الفلاسفة فزعموا ان الفاعل
لا يعقل تقدمه على فعله بزمان يكون معه وما فيه واما هو
مقارن لوجوده ولا يعقل سبقه عليه الا بالرتبة كتقدم العلة
على معلولها لا غير فاما بالزمان فلا. وبنوا على هذا انه تعالى
موجب بالذات غير فاعل بالاختيار وانه تعالى لم يكن متقدما
على فعله للعالم بزمان اصلا بل هو حاصل معه ومقارن وجوده
لوجوده من غير سبق. وقالوا ان معنى كونه تعالى محدثا للعالم
هو انه ممكن بذاته واجب الوجوب بالغير لا انه مسبوق بعدم قبله
وقد قدمنا ذكر مقالتهم في حدوث العالم وبينا انه لا يعقل كونه
تعالى محدثا وفاعلا على مساق مذهبهم وانه تعالى موجب بذاته
للفعل كايجاب الشمس لهذا النور والسراج لضوئه واظهرنا وجه عوارهم
وقبح زللهم وعارهم بما فيه مقنع وكفاية.

والذي نريد ذكره ها هنا هو بيان تاثير القادر على جهة الاختيار ويدل عليه مسالك

المسلك الاول انا نعلم قطعا بالضرورة من حال العقلاء
انهم يفرقون بين حركة اليد ونزول الحجر الثقيل ويعلمون بالضرورة

لان احدى الحركتين يمكن الانفكاك عنه كحركة اليد والاخرى لا يمكن
الانفكاك عنها كحركة الثقيل ويتحققون هذا الفرق ويجدونه من
انفسهم ولا نعني بالاختيار الا هذا ٥ لا يقال ان التفرقة بين حركة
اليد ونزول الحجر ليس ذلك لان احدهما يمكن ان يوجد والا يوجد
والاخرى بخلاف ذلك فانا نقول بان كل واحدة من الحركتين
حاصل على جهة بالايجاب لا محالة وانما التفرقة بينهما هو ان احدى
الحركتين صادرة عمن له شعور بها كحركة اليد بخلاف الحركة الاخرى
فانه لا شعور له بها كحركة الثقيل فالى هذا يرجع التفرقة لا الى ما
ذكرتموه من الاختيار في احدهما دون الاخرى ٥ لانا نقول
هذا باطل فان المرمي من شاهق الى اسفل يفرق بين حركة يده وحركة
نفسه في حال هويه ويعلم ان احدى الحركتين يمكنه الانفكاك عنها بخلاف
الاخرى مع ان كل واحد منها له شعور به فبطل ان يقال ان التفرقة
بين الحركتين من حيث الشعور وعدم الشعور وصح ان احدهما اختيارية
والاخرى اضطرارية **المسلك الثاني** لا علم اقوى مما يجده
الانسان من نفسه وقد تقرر ان الواحد منا يعلم من نفسه انه يمكنه
ايجاد القيام والقعود والا يوجدهما وليس مضطرا الى وجودهما
وهكذا القول في جميع الافعال الاختيارية ويجد فرقا بين قيامه
وقعوده وسائر افعاله وبين سقوطه من اعلا الى اسفل وحركة

الرعشة الحاصلة فيه ٥ لا يقال الفرق لقادرة عندكم لا تفعل شيا من
الافعال الا للداعي فنقول ليس يخلو حال الفعل عند الداعي اما ان يكون
وجوده واجبا او جائزا فان كان واجبا فهو الذي نريده من بطلان
الاختيار ووجوب الافعال كلها من جهة القادرين عليها ٥ وان كان
جائزا بطل تاثير الداعي في ترجيح الوجود على لا يوجد وافتقر الفعل الى
مرجح اخر الى غير غاية وانه محال ٥ لانا نقول اما بالاضافة الى القدرة
فوجود الفعل جائز لان القدرة من حقها التعلق بالفعل على ان يوجد
والا يوجد والداعي لا يخرجها عن حقيقة تعلقها ولا يغير امثالها في التعلق
وانما له حظ الترجيح لاحدهما على الاخر ٥ واما بالاضافة الى الداعي
فوجوده واجب ويستحيل الا يوجد لان الداعي مهما كان
مستمرا ولم يعرض عن الفعل صارف فوجوده واجب لا محالة فهكذا يكون
تحقيق قولنا ان الفعل واجب عند الداعي فاما ان يكون واجبا بالاضافة
الى القدرة فهذا محال ٥ **المسلك الثالث** انا نعلم
من حال العقلاء علماء ضروريا استحسانهم الامر ببعض الافعال ونهيهم
عنها كامرهم بالقيام والقعود والحركة والسكون وغير ذلك من سائر
الافعال ونعلم ايضا من حالهم استحسانهم لبعض الافعال واستقباحهم
لبعضها وهذا ضروري لا اشكال فيه ٥ فتعلقنا بجنس الامر والنهي

والمدح والذم على بعض الافعال دون بعض دلالة قاطعة على
ثبوت الاختيار وتحققه ونعلم ان هذه الافعال لو كانت اضطرارية
حاصلة على جهة الوجوب لما حسن الامر بها والنهي عنها كما لا يامرون
المرمي من شاهق بالنزول ولا ينهونه لما كان حصوله واجبا من جهته
مضطرا اليه ولا يوجهون اليه مدحا ولا ذما لما كان حصوله واجبا
لا يمكنه الانفكاك منه بحال **المسلك الرابع** نعلم بالضرورة
علما اوليا ان العقلا يعذرون الملجا الى فعل القبيح ولا يذمونه
على فعله ويعذرون الملجا الى فعل الواجب ولا يذمونه على تركه
وانما كان معذورا في ذلك لما كان وقوعه منه على وجه مشبه
للامور الواجبة التي يستحيل خلافها لما بلغ داعيه الى الفعل والترك
حدا لا يقابله صارف فلو كان الفعل واجبا من جهة القادر كما
زعموه لكان لا يفترق الحال بين الملجا وغيره في سقوط الذم على ترك
الواجبات وفعل القبائح لان وقوعها انما هو على جهة الوجوب فلما
علمنا بطلان ذلك سقط ما قالوه فحصل من مجموع ما ذكرناه بطلان
كلام هولا الفلاسفة حيث زعموا ان الاجسام لا تفعل وان صدور
الاثار من جهة الله تعالى انما هو على جهة الايجاب دون الاختيار
كما حققناه من قبل وعلى الجملة فالعلم بالاختيار ضروري عند
العقلا يجدونه من انفسهم ويحققونه من احوالهم ولا ينكره الا

جاحد ومكابر في جهله ومعاند كهولاء الفلاسفة الذين ازدروا
الايمان ولحقوا الناس بموخر الاعيان واستنزلوا ما دان به المسلمون
من علوم التوحيد واعتقدوه من امور الديانة واستنكفوا عن الدخول
في غمار الخلق في تصديق ما اتت به الرسل صلوات الله عليهم من
محاسن الشريعة وصرحوا به من امور القيامة والتصديق بالمعاد
الاخروي اعتمادا منهم على الجحود والانكار واعجابا بسخف تلك الانظار
وتماديا منهم في العتو والاستكبار فكيف بهم اذا احصيت عليهم تلك
الاعمال وبطل ما توهموه من تلك الامال وشاهدوا اعظم ما يحل بهم
من الخزي والوبال واليم الزجر وفضيع النكال ولم لا وقد ماتوا على
الدين المنكوس والاعتقاد للهيئة المركوس فقدموا على حظ منحوس
وظفر والطالع منحوس فيومئذ لا ينفعهم العقول المجردة ولا النفوس
ولا يدفع عنهم ما توهموه من مريخ ولا برجيس وعند هذا ابطل الايجاب الاتكال
وحققوا الاختيار لمن له حكم الجبار ونادهم لمن الملك اليوم لله الواحد
القهار يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون ان الله هو الحق المبين ۝
فثبت بما ذكرناه ان تاثير الله في جميع افعاله انما هو بالاختيار الذي حققناه
وبطل ما زعمه الفلاسفة من كون ذاته موثرة بالايجاب ۝

المسلة الرابعة في احكام القادرية

اعلم انا نعني بالقادرية في حق الله تعالى هو ان ذاته تعالى متميزة بخصوصيته
حقيقتها بحيث لا يمتنع عليها الفعل عند الدواعي هذا هو معنى القادرية
عندنا فاذا عرفت هذا فنقول لها بهذا الاعتبار احكام اربعة الحكم
الاول ان قادريته تعالى ثابتة ازلا وابدا ودليله هو ان قادريته
تعالى نفس ذاته وذاته ثابتة ازلا وابدا فيجب ان تكون قادريته ثابتة
ازلا وابدا وانما قلنا ان قادريته نفس ذاته فلما قررناه اولا من
ان ذاته تعالى كافية في اقتضاء صحة الفعل لخصوصيتها من غير امر زائد
وراء ذلك وانما قلنا ان ذاته ثابتة ازلا وابدا فلما قدمنا في اثبات
الصانع من كونه تعالى ازليا ابديا فثبت بما ذكرنا ان قادريته تعالى
ثابتة ازلا وابدا وهو المقصود الحكم الثاني ان تعلق قادريته تعالى
بمقدوراتها تزول وتتغير وبيانه هو ان الله تعالى كان قادرا من
الازل الى الآن على ايجاد هذه الجواهر الموجودة الآن فاذا وجدها
استحال من بعد ذلك ان يبقى قادرا على ايجادها الآن لان الموجود
لا يمكن ايجاده لان تحصيل الحاصل محال فقد انقطع ذلك التعلق وزال
وهو الذي نريد بالتغير لا يقال انه تعالى يبقى قادرا على ايجاد هذه
الجواهر الموجودة على معنى انه تعالى قادر على ان يعدمها ثم يوجدها
بعد ذلك مرة اخرى فيكون تعلق قادريته بها باقيا بهذا المعنى
لانا نقول هذه مغالطة لان ايجادها ابتداء مغاير لايجادها على طريق

الاعادة وغرضنا ان الله تعالى قادر على ايجادها ابتداء فيستحيل ان يبقى
قادرا على ايجادها ابتداء بمعنى انه لا يبقى قادرا على غير ذلك الايجاد
الاول المبتدا لانه حاصل وحصوله ثانيا محال الحكم الثالث انه
تعالى قادر على كل الممكنات ودليله هو ان المصحح لقدرته على كل
الممكنات نسبته الى كل الممكنات على سواء والمؤثر في كونه قادرا
على كل الممكنات نسبته الى كل الممكنات على سواء والمصحح والمؤثر اذا
كان نسبتهما الى كل الممكنات على سواء وجب ان لا يختصا بشيء دون شيء
وهذا يوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات كما نقوله وانما قلنا
ان المصحح لكونه قادرا على كل الممكنات نسبته الى كل الممكنات
على سواء فلان المصحح لذلك انما هو كونه حيا ونسبته الى كل الممكنات على
سواء لانه لا يختص بشيء منها دون شيء وهذا ظاهر وانما قلنا ان المؤثر في كونه
تعالى قادرا على كل الممكنات نسبته الى كل الممكنات على سواء فلان
المؤثر في ذلك انما هو خصوصية ذاته وحقيقتها كما ذكرناه فيما تقدم ولا شك
ان نسبتها الى كل الممكنات على سواء فثبت ان المصحح والمقتضي نسبتهما الى
كل الممكنات على سواء وانما قلنا ان المصحح والمؤثر اذا كان نسبتهما
الى كل الممكنات على سواء وجب ان لا يختصا بشيء دون شيء فهذا واضح
فانا نعلم قطعا بالضرورة ان كل مؤثر ومصحح نسبتهما الى سائر الممكنات
على سواء فانه لا يجوز اختصاصهما بشيء منها دون شيء بل يجب ان لا يؤثرا في شيء

منها وهو باطل واما ان يؤثر في بعض منها دون بعض وهذا باطل
ايضا لعدم المخصص فاذا بطل هذان الامران لم يبق الا ان يؤثر في
كلها على العموم وهذا هو المطلوب فثبت بما ذكرناه ان الله تعالى قادر
على كل الممكنات ٥ لا يقال ـــــ اليس القدرة عندكم تختص لنا تاثير
في بعض المقدورات دون بعض سواء جعلتم القدرة معنى عرضيا كما
يقوله اصحاب ابي هاشم او قلتم انها اجسام بنية مخصوصة كما
يقوله ابو الحسين فما انكرتم ان تكون ذاته تعالى مخصصة ببعض اجناس المقدورات
دون البعض لاجل ما ذكرنا في اختصاص القدرة ببعض المقدورات
دون بعض ٥ لانا نقول ـــــ انما اوجبنا شمول قادريته تعالى لكل الممكنات
لما كان نسبة المؤثر فيها والمصحح لها الى جميع الممكنات على سوا كما قررناه
الان ٥ فاما القدرة والبنية فليس نسبتهما الى سائر الممكنات على سوا
حتى يلزم ما قلتموه بل نقول ان القدرة والبنية مختصتان لذاتيهما وحقائقهما
بجنس من المقدورات دون جنس وسبب ان لم يرجع الى خصائص
ذواتهما بالبعض منها دون البعض وانما كان يلزم ما ذكرتموه لو قلنا
بان القدرة والبنية يصلحان لذواتهما لايجاد جميع الاجناس ثم اختصا
ببعضها دون البعض فحينئذ لا يتوجه ما ذكرتموه ٥ الحكم الرابع انه
تعالى قادر من كل جنس من اجناس هذه المقدورات على ما لا نهاية
له ٥ ودليلنا على ذلك هو ما قررناه اولا من انه تعالى قادر لذاته

فيصح بها ايجادهما

ونسبة

ونسبة قادريته الى كل قدر من المقادير الممكنة على سوا فلا تختص ذاته
تعالى بمقدار دون مقدار لانه انما قدر على البعض لكونها ذاتا مخصوصة
متميزة بحقيقتها وهذا حاصل في كل ما زاد على ذلك المقدار الى ما لا
نهاية له ولا غاية يحد ٥ الا ترى ان الواحد منا اذا قال انا اقدر على
هذا الحد وامكن من تحصيل هذا المقدار لذاته من دون واسطة
ولا آلة فان العقلا يلزمونه تحصيل ما زاد على ذلك المقدار لفقد المخصص
ويناقضون كلامه ان لم يفعل ما زاد على ذلك المقدار ٥ لا يقال ـــــ
اذا كان وجود ما لا نهاية له محالا عندكم فكيف يصح وصف الله تعالى
بالقدرة على ايجاده والمحال لا يكون مقدورا للقادر ٥ لانا نقول
انا نعني بقولنا انه تعالى يقدر على ما لا نهاية له هو انه ما من قدر من
مقادير الاجناس الممكنة الا وهو يقدر عليه وعلى اضعافه وانه لا ينتهي
العقل في تصور قدر الا وهو يقدر عليه وعلى ما فوقه مع ان ما وجد
من ذلك فانه يكون متناهيا لا محالة ولسنا نعني بقولنا انه يقدر على
ايجاد ما لا نهاية له هو انه يوجد ويكون لا نهاية له بعد الوجود فان ذلك
محال فان كل ما وجد من الممكنات فهو متناهي الوجود لا محالة فصار
قولنا يقدر على ما لا نهاية له كقولنا يقدر على ايجاد الضدين فكما ان
هذا القول لا يقتضي الجمع بين الضدين فهكذا قولنا يقدر على ايجاد ما
لا نهاية له لا يقتضي وجود ما لا نهاية له بعد وجوده ويفارق

القادر لذاته الواحد منا لان الواحد انما يقدر بقدرة وهي بنية مخصوصة
هي آلة له في جميع افعاله وبه تتفاضل في نفسها وقوتها وحصافتها
وشدتها واعتدالها فما كان منها اشد حصافة واكثر اعتدالا
واقوى صلابة كان اكثر في تزايد الافعال وكثرتها وما كان
منها مختصا برخاوة وضعف كان اقل افعالا ولهذا ترى بعضهم
ينقل الحجر العظيم لما اختص به من القوة والبنية وبعضهم لا يقدر على
تحريكه اصلا لما ذكرناه فهذا ما اردنا ذكره من احكام قادريته
تعالى ° **فاما الشيوخ من المعتزلة**
اصحاب ابي هاشم فلهم هاهنا مقالتان احدهما في الدلالة على انه
تعالى قادر على جميع الاجناس المقدورة ° وثانيهما في الدلالة على
انه تعالى قادر من كل جنس منها على ما لا نهاية له في العدة والعدد
وحاصل ما يريدون ذكره ان مقدوراته غير متناهية في الجنس
والعدد كما سبق استدلالنا عليه **المقام الاول**
في ايراد دلالتهم على انه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات
وحاصل ما ذكروه في ذلك طريقتان احدهما عامة والاخرى خاصة
الطريقة الاولى عامة وتقريرها هو انه تعالى يصح ان يكون
قادرا على جميع اجناسها فاذا صح في حقه وجب وانما قلنا انه تعالى
يصح ان يكون قادرا على جميع اجناسها فلان المصحح لكونه قادرا انما

هو كونه

هو كونه تعالى حيا ولا اختصاص لكونه تعالى حيا بجنس منها دون
جنس فيجب ان يكون مصححا لكونه تعالى قادرا عليها اجمع وانما قلنا
ان ذلك متى صح وجب فلان القادرية في حقه تعالى صفة مقتضاة كما
سنذكره في كيفية استحقاقه لهذه الصفات والصفة المقتضاة متى
صحت وجبت لان المؤثر في صحتها هو بعينه مؤثر في وجوبها ولا
اختصاص لها بجنس من هذه الاجناس دون جنس ولا ببعض منها دون
بعض فيجب اما ان لا يكون قادرا على شيء منها وهذا باطل بما قدمنا
من انه قادر لذاته واما ان يكون قادرا على الكل منها وهذا هو
المقصود وتفارق في ذلك قدرته تعالى لقدرة الواحد منا فان
قدرة الواحد منا منحصرة في اجناس مخصوصة لا تقدر على غيرها وجملتها
خمسة عشر من افعال القلوب وهي الاعتقادات والكراهات والظنون
والانظار وخمسة من افعال الجوارح وهي الاكوان والاعتمادات
والتاليفات والاصوات والآلام فهذه الاجناس العشرة تقدر الواحد
منا عليها ولا تقدر على غيرها اصلا بخلاف قادريته تعالى فانها
شاملة لجميع انواع الممكنات ولا تختص بشيء دون شيء فهذا ما استدلوا
به عموما على كونه تعالى قادرا على جميع الاشياء الممكنة °
الطريقة الثانية خاصة وحاصلها °

ان يستدلوا على كونه تعالى قادرا على كل جنس منها بعينه ونعترف
هذه الدلالة أن الاجناس الممكنة على ضربين احدهما ما لا يدخل
تحت قدرة العباد كالاجناس التي يختص الله تعالى بالقدرة عليها
من الجواهر والالوان وغيرها من انواع مقدوراته فهذه الامور
لا بد من ان تكون مقدورة لله تعالى والا خرجت عن كونها مقدورة
لاحد اصلا وهذا محال فثبت ان الله مختص بالقدرة على هذه
الاجناس والضرب الثاني ما يدخل تحت قدرة العباد فالقديم تعالى
انما يقدر على جنسه دون عينه لان في القدرة على عينه تعلق القادرين
بعين واحد وهو محال كما سنوضحه من بعد على مذهبهم ٥ والذي
يدل على قدرته تعالى على جنس كل واحد من هذه الانواع العشرة
على الخصوص ظاهر اما قدرته على الاكوان فما نعلمه من هبوب
الرياح وحركة السحاب وغيرها واما قدرته على الاعتماد فهو
ظاهر في الجبال والصخور والثقل الحاصل في الارض باسرها ٥
واما قدرته على التاليفات فما نعلمه من تاليف السموات والارضين
والحيوانات والنبات واما قدرته تعالى على الاصوات فهو
ظاهر في الرعود واصطكاك الصخور والاشجار ٥ واما قدرته
على الالام فهو ظاهر كالامراض الحاصلة في الحيوانات ٥
واما قدرته تعالى على الاعتقادات فنحو ما نفعله في العلوم الضرورية

التي

التي يكون بها الانسان مناعا قلا فانها من فعل الله وخلقه ٥ واما
قدرته تعالى على الارادة والكراهة فلانه تعالى عندهم
مريد بارادة وكاره بكراهة فلا بد من ان يفعلهما لنفسه كما
سنذكر مذهبهم في ذلك ٥ واما قدرته تعالى على الظن فلانه
مضاد للعلم ومن حق من قدر على الشيء ان يكون قادرا على ضده
كما نعلمه في الارادة والكراهة والعلم والجهل فان القادر على
احدهما قادر على الاخر ٥ واما قدرته تعالى على النظر فلانه مولد
العلم والقادر على المسبب لا بد وان يكون قادرا على سببه فهذا
حاصل ما يذكرونه دلالة على كون الله تعالى قادرا على جميع اجناس
المقدورات

المقام الثاني في ايراد دلالتهم على انه

تعالى قادر من كل جنس من هذه الاجناس على ما لا نهاية له ولا
يختص بمقدور دون مقدور ٥ ودليلهم على هذا هو ان الذي يحصر
المقدور في عدد معين هو القدرة والله تعالى ليس بذي قدرة فلا
ينحصر مقدوره في عدد بعينه وانما قلنا ان الذي يحصر المقدور في
عدد بعينه هو القدرة فلان القدرة الواحدة في الوقت الواحد
في المحل الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد لا تتعلق باكثر
من مقدور واحد اذ لو تعددت في تعلقها مع اتحاد هذه الوجوه

على اكثر من مقدور واحد لتعدت ولا حاصر اذ ليس عدد اولى
من عدد فيؤدي ذلك الى تعديها الى ما لا نهاية له وهذا يؤدي
الى بطلان التفاوت بين القادرين وانه محال وعندهم ان هذا الحكم
انما وجب في القدرة لكونها قدرة فيجب في كل قدرة ان تكون مقدوراتها
منحصرة في العدد فثبت بمجموع ما ذكرناه ان الذي حصر المقدورات
في العدد انما هو القدرة وانما قلنا ان الله تعالى ليس بذي قدرة
فلما تقدم بيانه من انه تعالى قادر لذاته على التحقيق الذي قد بيناه
واذا بطل ان يكون قادرا بالقدرة ثبت انه قادر لذاته ووجب الا
تنحصر مقدوراته في العدد بل يجب ان يكون قادرا على ما لا نهاية
له من المقدورات فهذا حاصل ما قالوه في الدلالة على ان مقدورات
الله تعالى لا تنحصر في الجنس ولا في العدد لخصناه هاهنا وهذا بناه
عن اكثر الفضلاء **والاعتراض على ما ذكروه**
هاهنا متوجه من وجهين ○ احدهما ان كلامهم في المقام الاول
مبني على ان هذه القادرية حالة زائدة على ذاته وانها مقتضاة عن
صفة ذاتية اخرى تختص بها ذاته فاما كون القادرية صفة زائدة
على ذاته فقد قررنا بطلانه فيما سلف ○ واما بطلان الاختصاص
ذاته بصفة ذاتية هي المقتضية لهذه الصفات لا نزاع فسنبين الكلام
عليهم فيه ونورد ادلتهم على ذلك ونبطلها بمشيئة الله تعالى ○

وثانيهما

وثانيهما ان كلامهم في المقام الثاني مبني على ان القدرة انما انحصرت مقدوراتها
في العدد لكونها قدرة وهذا باطل لوجهين اما اولا فلان كونها قدرة
امر مختلف في العدد ليس بحكم يشترك فيه فلم يصلح ان يكون علة في انحصار
مقدورها في المقدار والعدد لاختلافها فيه فكما بطل تعليله بصفاتها
الذاتية والمقتضاة لما كانت مختلفة فيها فهكذا كونها قدرة يبطل تعليله
به ايضا لاختلافها فيه واما ثانيا فهب انا سلمنا ان انحصار مقدورها
في العدد لكونها قدرة فلم لا يجوز ان يكون مقدوره تعالى منحصرا في
العدد لغير هذه العلة فان الحكم الواحد يجوز حصوله لعلتين مختلفتين
كما نقوله في القبح فانه معلل بعلل مختلفة نحو كونه ظلما وكذبا وعبثا
الى غير ذلك فهذا تمام الغرض في ذكر القادرية وما يتعلق بها ○
تنبيه اعلم ان المتكلمين بالاضافة الى خلافهم في تعلق
قدرة الله تعالى بمقدور العبد على اربعة اقسام ○ فالقسم الاول الذين
ذهبوا الى ان الله تعالى قادر على عين مقدور العبد وجوزوا وجوده من
جهته وجوزوا وجود مقدور بين قادرين وهذا هو مذهب ابي الحسين
البصري ومحمود الخوارزمي واصحابهما ○ القسم الثاني الذين زعموا
ان الله تعالى يستحيل ان يكون قادرا على عين مقدور العبد واوجبوا
ان يكون قادرا على جنسه ومثله وهذا هو مذهب ابي علي وابي هاشم
وقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد ومن وافقهم من علماء المعتزلة وجماهير
المتكلمين ○ القسم الثالث الذين زعموا ان في مقدور العبد ما لا يكون

الله تعالى قادرًا على عينه ولا على جنسه وفيه مذهبان احدهما مذهب
النظام فانه زعم ان الله غير قادر على الجهل والظلم والكذب و
سائر القبائح اصلاً ويستحيل وجودها بقدرته ○ وثانيهما مذهب الكعبي
فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علماً ضرورياً باعلمنا
اكتسابا فهذه مذاهب المعتزلة في كيفية تعلق قدرة القديم تعالى
بمقدورات العبد ○ القسم الرابع الذين زعموا ان الله تعالى هو المؤثر في فعل العبد
والمتولي لايجاده ولا اثر لقدرة العبد فيه وهؤلاء هم الاشعرية فانهم
زعموا انه لا موجد الا الله وان ايجاد جميع الاشيا لا يتعلق الا بقدرته
فهذه مذاهب اهل القبلة في كيفية تعلق قدرة الله تعالى بفعل العبد
فاما من اثبت مؤثراً غير الله من سائر الملل الكفرية المخالفة لملة الاسلام
كالفلاسفة والصابئة والمنجمين والطبايعية والثنوية وغيرهم
من الفرق الكفرية فقد سبق الرد عليهم في مقالاتهم واما من خالفنا
من اهل القبلة فسياتي الرد عليهم عند الكلام في افعال الله تعالى
وبالله التوفيق ○

القول في اثبات العالمية للصانع الحكيم

قد ذكرنا في اول الكتاب ان حقيقة العلم لا تفتقر الى تعريف وان
اختلاف العلماء في تعريف حقيقته ليس لغموضه بل لبلوغه في الوضوح
الى حد لا يمكن تعريفه وكشفنا عن ذلك فلا وجه لتكريره والذي

نتصدى لذكره هاهنا هو بيان الدلالة على كونه تعالى عالماً ثم
نذكر مفهوم العالمية ومعقولها ثم نذكر كيفية تعلق علمه تعالى
بمعلوماته ثم نذكر احكام العالمية فلاجرم اشتمل الكلام في العالمية
على مسايل اربع **المسئلة الاولى** في اقامة الدلالة على كونه
تعالى عالماً وقبل الخوض فيها نذكر حقيقة العالم وقد اطنب العلماء
في شرح حقيقته وذكروا له تعريفات كثيرة ولنقتصر منها
على تعريفين ○ التعريف الاول ذكره اصحاب ابي هاشم وحاصل
ما قالوه انه المختص بصفة لكونه عليها يصح منه ايجاد معلومه او ما يجري
مجرى معلومه محكماً اما محققاً واما مقدراً اذا لم يكن ثم منع ولا
ما يجري مجراه ○ ولنكشف عن هذه القيود فقولهم المختص بصفة ظاهر
فان العالم عندهم لا يتميز عن غيره الا بها ولا تعقل حقيقته الا بالاختصاص
بها ○ وقولهم يصح منه ايجاد معلومه محكماً ظاهر ايضاً فان الاحكام
لا يصدر الا من عالم وهو من حكم العلم ○ وقولهم او ما يجري مجرى معلومه
يريدون به الاحكام والصفات فانها ليست معلومة على الحقيقة لانها
غير مستقلة بنفسها وانما هي جارية مجرى المعلوم ○ وقولهم اما محققاً
يعنون به ما يتأتى فيه الاحكام من المعلومات كالعالم بكيفية الايجاد
في الجواهر والاعراض ○ وقولهم واما مقدراً كالعلم بحقايق الذات وان

والعلم بالصفات والاحكام فان العلم بها تاتى فيه الاحكام على
نوع من التقدير عندهم ولا يتاتى فيها الاحكام على التحقيق لتعذره
في خلقها ٥ وقولهم اذا لم يكن ثم منع كامساك اليد عن الكتابة ووضع
اليد على الفم عند النطق بالكلام فان هذه الامور منع في الحقيقة عن
ايجاد الفعل المحكم ٥ وقولهما او يجرى مجراها يعنون به عدم العلم وسائر
الشروط التى يتاتى بها الفعل المحكم فان هذه الامور جارية مجرى المنع
وليست منعا على الحقيقة لان المنع الحقيقى ما كان مناقضا للفعل المقصود
بالايجاد ومعاكسا له ٥ فهذا ملخص ما قالوه في تعريف حقيقة العالم
مجمعا بذكر قيوده وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان هذه الصفة
التى ذكروها فى حقيقة العالم لو كانت جزءا من مفهوم حقيقته واصلا فيها
لكان يلزم ان لا يعلم حقيقة العالم الا من علمها ونحن نعلم قطعا بالضرورة
من حال العقلا انهم يعلمون حقيقة العالم وان لم يخطر ببال احد منهم
هذه الصفة ولا علمها من نفسه فكيف يقال بانها اصل في معرفة حقيقة
العالم لا يقال ان العقلا وان لم يعلموا هذه الحالة مفصلا فانهم يعلمونها
على سبيل الجملة وهذا كاف فى صحة التحديد ٥ لانا نقول هذا خطا
فانا نعلم ضرورة من حالهم انهم يفهمون حقيقة العالم وان لم يخطر ببال
احد منهم هذه الحالة وكيف لا والعلم بهذه الحالة لا يستبد به الا اهل
الفطانة وافاضل العلما فاما العوام فلم يخطر لاحد منهم على بال ٥

واما ثانيا فلان حاصل كلامهم ان كل علم فانه يتاتى به الاحكام
اما محققا واما مقدرا وهذا خطا فان الذى يتاتى به الاحكام من العلوم
ما كان علما بكيفية الايجاد والترتيب والانتظام فاما العلم بحقائق
الماهيات والامور التصورية والحقائق الذهنية فان هذه لا يتاتى بها
الاحكام فكيف يقال بان الاحكام اصل فى معقول حقيقة العالم
فظهر بما ذكرناه بطلان ما جعلوه اصلا في تعريف حقيقة العالم ٥
التعريف الثاني ما ذكره ابو الحسين البصرى فانه ذكر ان العالم
هو المتبين للامور على ما هى عليه وهذا التبين عنده هو العلم فاذن
حاصل ما ذكره فى حقيقة العالم انه المختص بالعلم وهذا جيد فانا قد
ذكرنا ان حقيقة العلم معلومة بالضرورة فاذا قلنا فى حقيقة العالم انه
الذى يختص بالعلم فقد جعلنا العلم جزءا من حقيقة العالم واصلا فيه
فلهذا كانت حقيقة العالم فى غاية الظهور والجلاء ٥ فاذا تقررت
هذه القاعدة فلنشرع في الدلالة على ان الله تعالى عالم فانه الغرض
المقصود ولنا في تقرير الدلالة مسلكان

المسلك الاول

انه تعالى فعل افعالا محكمة وكل من فعل افعالا محكمة فهو عالم
فالله تعالى اذا عالم فهاتان مقدمتان ٥ المقدمة الاولى انه تعالى
فعل افعالا محكمة وهذا بين فان الاحكام فى افعاله تعالى يظهر

من وجهين احدهما ما تضمنه خلق الانسان وجميع اجناس الحيوانات وما في
خلق السموات من التاليف العجيب والتركيب الانيق وتمام الخلقة وحسن
الهيئة ولو لم يكن في ذلك الا ما في خلقة الانسان من حسن التقويم وتمام
التصوير لكان كافيا وثانيهما ما تضمنته خلقة الانسان من حسن التقويم
وتمام التصوير وسائر الحيوانات وخلق السموات والارض من مطابقة
المنافع العظيمة والمقاصد الدقيقة والاغراض اللائقة التي لا يطلع على
العلم بدقائقها ولا يحيط بتفاصيلها الا الله فثبت انه تعالى فعل افعالا محكمة
المقدمة الثانية وهي ان من فعل افعالا محكمة فهو عالم فالعلماء
قد ادعوا الضرورة وزعموا ان من راى ثوبا من ديباج او كتابة بديعة
فانه يضطر الى العلم بكون صانع الثوب والكاتبة عالما لا محالة مع ان
نسبة ما في الثوب والكتابة من الاحكام الى احقر مخلوقات الله وادنى
مصنوعاته كغرفة من بحر لجي فاذا كان العلم الضروري حاصلا في
الكتابة والثوب فالذي نراه في العالم من البدائع والعجائب اولى
بالاضطرار فثبت انه تعالى عالم ○ **وتمام تقرير هذه الدلالة**
بايراد الاسولة والانفصال عنها وهي خمسة **السؤال الاول**
يتوجه على قولكم ان الاحكام في افعال الله تعالى انما هو من حيث
التاليف وحاصله انا نقول اذا كانت الدلالة على عالمية الله تعالى
هو ما يرجع الى التاليف على قولكم والذي يرجع الى التاليف ليس الا

ايجاد قوم

ايجاد قوم في الكتابة الدالة على معان وضعية فكل من اتى بتلك الرقوم
مطابقا لما تواضعوا عليه كان محكما لافعاله ومن اتى بها مخالفا لتلك
المواضعة فليس محكما لافعاله فاذا كان هذا مقصودكم بالاحكام
امتنع الاستدلال به على عالمية الله تعالى لان الاحكام بهذا المعنى
لا يتحقق الا بعد المواضعة وافعال الله مبتداة لا معنى للمواضعة
فيها فلا تكون محكمة بهذا التفسير **والجواب** انا
نعني بالاحكام التاليف الذي نشاهده في خلقة الانسان وخلق السموات
والنفوس الحيوانية والامور النباتية فان في تاليفها اسرار بديعة وعجائب
لطيفة وهذا لا يحتاج الى مواضعة بل يضطر الى كونه محكما كل من شاهده
وراه فقد اخطاتم في قولكم ان الاحكام لا تكون الا بايجاد هذه
الرقوم الدالة على الامور الوضعية فان الاحكام كما يكون في
هذه يكون فيما ذكرناه اعجب وفي دلالته على العالمية ابلغ واوضح
السؤال الثاني يتوجه على قولكم ان الاحكام في افعال
الله تعالى انما هو من حيث مطابقتها للمنافع وتقريره انا نقول
ان اردتم بالاحكام هو ايقاع الفعل مطابقا للمنفعة المطلوبة فاما
ان تعتبروا فيه كونه مطابقا للمصلحة من جميع الوجوه او تكتفوا
بمطابقته في بعض الوجوه فان كان الاول فلا نسلم ان افعال الله
تعالى محكمة من جميع الوجوه فافيدوا دلالة على ذلك ليتم لكم ما ذكرتموه

وان كان الثاني كان حاصل كلامكم الفعل المطابق المنفعة من بعض
الوجوه يدل على كون فاعله عالما ومعلوم ان هذا باطل بالضرورة فانه
لا اثر يصدر عن مؤثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع ما باعتبار ما سواء
كان فاعله عالما او جاهلا او لا شعور له بما يصدر منه كالاحراق الصادر
عن النار والتبريد الصادر عن الماء فبطل الاحكام بهذا المعنى الذي
قلتموه **والجواب** انا نعني بمطابقة المنفعة هو ايجاد الفعل معدا
للمصلحة المطلوبة به كايجاد السيف مفيدا للقطع والقلم معدا للكتابة
ولا اشكال ان افعال الله تعالى بهذه الصفة فان في خلق السموات والارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب من منافع الخلق
والمطابقة لمصالحهم والافادة لمقاصدهم ما لا يحيط بعلمه الا الله وهكذا
القول في عجيب خلقة الانسان فان فيها من مطابقة مصالحه والتوخي
لمنافعه ما لا يستولي على حصره والاحاطة بتفاصيله القوى البشرية ۝

السؤال الثالث انا سلمنا ان افعاله تعالى محكمة بهذين المعنيين
اللذين ذكرتم ولكن لم زعمتم ان المؤثر فيها لا بد وان يكون عالما ودعوى
الضرورة غير ممكن فان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على اسناد
تكوين اعضاء الحيوانات وتاليفها وتركيبها الى قوة جسمانية تسمى
بالقوة المصورة فلو كان فساد ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اتفاقهم
عليه فبطل دعوى الضرورة بكون المؤثر في الافعال المحكمة لا بد وان يكون عالما

والجواب

والجواب ان هذا باطل بضرورة العقل فان كل عاقل
اذا رأى كتابة بديعة فانه يعلم بضرورة عقله ان المؤثر فيها لا بد وان
يكون عالما بها وبكيفية ايجادها على تلك الهيئة التي اوجدها عليها
قوله الفلاسفة والاطباء اسندوا عجيب خلقة الانسان الى القوة
المصورة قلنا هذا فاسد لامرين اما اولا فلان انكار الامور
الضرورية على العدد الكثير جائز فان اكثر الاطباء ومعظمهم
اتفقوا على ان ما في الانسان من عجائب الخلقة ولطائف الصنعة دال
على حكمة الصانع وعلمه والذي ذهب الى هذا المذهب هم شذوذ
من الفلاسفة والاطباء والذي عليه الجماهير من الفلاسفة والاطباء
هو ما حكيناه عنهم ۝ واما ثانيا فلان تلك القوة المصورة لا بد من
ايجادها على كيفية مخصوصة مخالفة لسائر القوى ولا بد لهم من
اسنادها الى الله تعالى وهي بعينها دالة على علم الله وحكمته

السؤال الرابع اليس الافعال المحكمة كما تصدر عن
العالم فقد تكون صادرة عن الظان والمبخت فلم لا يجوز ان يكون
المحكم لهذه الافعال ظانا او مبختا فلم اوجبتم ان يكون عالما ۝
ويوضح هذا انا ان سلمنا ان فعل الظان لا يلزم استمراره ووقوعه
على كل الاحكام لكنا نقول اذا كفى الظن في ايقاع الفعل المحكم

مرة وجب ان يكفي على الدوام لان حكم الشيء حكم مثله فلم اوجبتم ان يكون
صانع العالم عالما ومنعتم ان يكون ظانا او مبختا.

والجواب

انا نعلم بالبديهة ان الظان والمبخت لا يمكنهما ايجاد الافعال الكثيرة
على وجه الاحكام بل يتعذر ايجاد ذلك منهما ويستحيل وكل ما يورد
في ذلك من التشكيك والاسولة فهو قدح في الامور البديهية فلا تسمع
قوله اذا كفى الظن في ايقاع الفعل المحكم مرة وجب ان يكفي على الاستمرار
قلنا هذا باطل بالضرورة فانا نعلم بالبديهة ان من لا يحسن الكتابة
ولا يخطر بباله يمكنه ان يخط خطا يشبه صورة الالف ولا يمكنه ايجاد الكتابة
البديعة لما لم يكن عالما بها فبطل ما قالوه

السوال الخامس

هب انا سلمنا ان هذه الافعال تدل على علم الفاعل لها واحكامه
ولكن لم لا يجوز ان يقال ان هاهنا موثرا موجودا هو الذي خلق
العالم وجعله محكما وذلك المؤثر صادر عن ذات الله وفي هذا
ما نريده من ان ما في العالم من الاحكام لا يدل على علم الله تعالى
وحكمته كما ادعيتم وهو المطلوب.

والجواب من وجهين

اما اولا فلانا نفرض الكلام في المؤثر الذي زعمتموه موجد العالم
فان فيه احكاما يدل على علم فاعله وهو الله تعالى. واما ثانيا فلان
هذا باطل بما ذكرناه على المفوضة في ابطال هذه الوسائط المؤثرة

فثبت بهذا المسلك انه تعالى عالم.

المسلك الثاني

في الدلالة على انه تعالى عالم وحاصله ان نقول قد ثبت ان الله تعالى
قادر والقادر على الشيء لا بد وان يكون متصورا لحقيقته قبل ايجاده
والمتصور للشيء عالم به فالقديم تعالى عالم بالاشياء لا محالة.
وانما قلنا ان القادر على الشيء يجب ان يكون متصورا لحقيقته قبل
ايجاده فلان القادر هو الذي يفعل بحسب القصد والداعية والقصد
والداعية الى الشيء يستحيلان الا بعد تصور حقيقته فيجب ان يكون الله
تعالى متصورا لحقائق الاشياء قبل وجودها وانما قلنا ان المتصور
للشيء عالم به فلان التصور يستحيل فيه ان يكون جهلا لان الجهل
انما يكون اذا كان الحكم غير مطابق للمحكوم عليه لا محالة ويستحيل
فيه ان يكون ظنا لان الظن انما يكون اذا جاز في الحكم ان يكون غير
مطابق والتصور ليس فيه حكم اصلا بل هو علم بالحقيقة من حيث
هي هي فيستحيل ان يكون جهلا او ظنا فثبت بما ذكرناه ان الله تعالى
عالم بحقائق الاشياء على سبيل التصور وهو علم بها بمجرده من حيث
هي حقائق. ثم تلك الحقائق المتصورة تقتضي لانفسها ولذواتها
ان يكون لها لوازم اما ثابتة لها او منتفية عنها والعلم بالحقائق
انفسها يستدعي العلم بلوازمها وهذا هو علم التصديق فاذا الله

تعالى عالما بالاشياء من حيث التصور والتصديق جميعا وهذا هو المطلوب

وتمام تقرير هذه الدلالة بايراد

الاسئلة والانفصال عنها وهي ثلاثة **السؤال الاول**
قولهم لو كان تعالى عالما بالاشياء كما زعمتم لكان لا يخلو علمه
بها اما ان يكون هو عين ذاته او امر زايد على ذاته والقسمان باطلان
فبطل ان يكون عالما بالاشياء وانما قلنا ان علمه تعالى يستحيل
ان يكون هو نفس ذاته فلانه لو كان هو عين ذاته لكان اثبات
ذاته مع نفي كونه عالما جاريا مجرى اثبات ذاته مع نفي ذاته وهذا
محال فبطل ان يكون علمه هو نفس ذاته وانما قلنا ان علمه يستحيل ان
يكون زايدا على ذاته فلانا لو قلنا انه زايد على ذاته لكان لا
يخلو حاله اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون منها فان كان من
صفات الكمال لزم ان تكون ذات الله تعالى محتاجة في كمالها الى ذلك
العلم وهذا محال وان لم يكن من صفات الكمال كان ذلك على الله تعالى
محال فبطل ان يكون تعالى عالما **والجواب** ان عندنا
ان علم الله تعالى زايد على ذاته وذلك الزايد هو من مقتضيات ذاته كما
ستعرف الكلام فيه من بعد بعون الله تعالى قوله ليس يخلو حاله
اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون من صفات الكمال قلنا

ان

ان عنيتم ان ذات الله هي خالية عن صفات الكمال فهذا خطا ولا نقول
به وان عنيتم بذلك ان ذات الله اذا نظرنا اليها مجردة عن هذه الصفة
لم تكن ذاته موصوفة بهذا النوع من صفات الكمال فهكذا نقول ولكن لا
يلزم عليه محال وان عنيتم امرا ثالثا فاذكروه حتى يمكننا الكلام
عليه فبطل ما توهمتموه **السؤال الثاني** العلم بالشيء تعلق
مخصوص وهو حكم ايضا في بين العالم والمعلوم والحكم الاضافي
يتوقف ثبوته على كل واحد من الامرين اللذين ينتسب اليهما
فيجب ان يكون علم الله بالاشياء متوقفا على ثبوت تلك الاشياء
ووجودها في انفسها وثبوت تلك الاشيا ووجودها متوقف
على علم الله تعالى بها فلا نعلمها الا بعد وجودها ولا يمكنه ايجادها
الا بعد العلم بحقايقها فيكون هذا دورا وانه محال
والجواب ان العلم بالشيء لا يتوقف على كون ذلك الشيء موجودا
بل يكفي في صحة العلم به نفس تصور حقيقته سواء كان له وجود او لم
يكن له وجود والدليل على ما قلناه انه يمكننا ان نتصور امورا ونعلمها
وان لم تكن تلك الامور موجودة فاذا جاز ذلك في حقنا فلم لا يجوز
مثله في حق الله تعالى **السؤال الثالث** لو علم شيئا من
المعلومات لوجب ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء والعلم بكونه عالما

بذلك الشيء محال فعلمه بالاشياء ايضًا يجب ان يكون محالًا وانما
قلنا انه لو علم شيئًا لوجب ان يعلم كونه عالمًا بذلك الشيء فلان كونه
تعالى عالمًا بذلك الشيء مما يصح ان يكون معلومًا وما صح في حقه
تعالى ان يكون معلومًا وجب ان يكون معلومًا لان علمه لذاته وما
صح في حق الذات وجب لان الصحة يلازمها الوجوب وانما قلنا
ان علمه بكونه عالمًا محال فلانه لو علم كونه عالمًا لوجب ان
يعلم علمه بكونه عالمًا ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة
الثانية فيتسلسل الى ما لا غاية له وانه محال **والجواب**
ان عندنا ان له معلومات لا نهاية لها وانه مختص في ذاته بعالميات
بغير نهاية كما ستفصل الكلام في عالميته تعالى قوله يلزم منه
التسلسل وهو محال قلنا الذي ابطله الدليل هو التسلسل الذي لا اول
له وهاهنا ليس الامر كذلك فان هاهنا معلومات كثيرة لها اول ثم
يصير العلم بها معلومًا ثم العلم بالعلم بها يصير معلومًا ايضًا الى غير
غاية ولا ينتهي الى علم الا ويتعلق به علم آخر فهذا التسلسل وان كان
لا آخر له لكن له اول فلم قلتم ان التسلسل على هذا الوجه محال وما
برهانكم على استحالته فهذه كيفية استدلال علماء الاسلام

واما الفلاسفة فلهم في الاستدلال

على كونه تعالى عالمًا طريقان فتارة يثبتون كونه تعالى عالمًا بذاته ثم

يعتدون

يعتدون انه يلزم من كونه عالمًا بذاته كونه عالمًا بغيره وتارة
يعكسون الامر ويقولون انه تعالى يجب ان يكون عالمًا بغيره ثم يثبتون
انه يلزم من كونه عالمًا بغيره كونه عالمًا بنفسه ونحن نذكر منتهى
ما قالوه في كل واحد من هذين الطريقين فان عليهما تعويل ابن سينا
في تحقيق الدلالة لهم على عالميته دون غيرهما من سائر الطرق ثم نرد
مقالتهم ونظهر عجزهم عن اقامة الدلالة عليه لك بمشية الله وعونه

الطريق الاول قولهم قد تقرر انه تعالى يعقل ذاته فيجب
ان يكون عاقلا لغيره فهاتان مقدمتان وقبل الخوض في اثباتهما فلا
بد من بيان معنى قولهم في الشيء انه عالم ومعنى قولهم انه معلوم ومعنى
قولهم ان هذا الشيء علم واعلم ان مرادهم بقولهم ان هذا الشيء عالم
هو انه موجود بريء عن المادة والمادة عندهم هي الجسمية والعرضية
ومعنى قولهم ان الشيء معلوم مجرد عن المادة ومعنى قولهم في الشيء
انه علم هو حلول مجرد عن المادة في بريء من المادة قالوا فمهما وجد
حلول مجرد عن المادة في بريء من المادة كان الحال علمًا وكان المحل
عالمًا وكان المجرد معلومًا فاذا تمهد ما اردناه من بيان معاني
هذه الامور الثلثة العالم والمعلوم والعلم على وفق مصطلحاتهم
فلنرجع الى المقصود من بيان المقدمتين المقدمة الاولى انه تعالى

انه

يعلم ذاته قالوا والدليل عليها ان واجب الوجوب وهو الله تعالى
بري عن المواد بالضرورة عالما بذاته لان ذاته المجردة برية
عن المواد ولا معنى للعلم الا انما كان عالما بنفسه لان نفسه مجردة
عن المادة وذاته غير غائبة عن ذاته فلهذا كان عالما بذاته وهذا
في حق الله تعالى اولى واخص المقدمة الثانية وجب انه اذا علم نفسه
وجب ان يكون عالما بغيره قالوا والدليل عليه ان ذاته تعالى مبدأ
لجميع الموجودات فيجب ان يكون عالما بها ولهذا فان الواحد منا
لما كان عالما بنفسه وجب ان يعلمها على ما هي عليه من كونها حية
قادرة وعالمة فيجب في حق الله ان يعلم ذاته على ما هي عليه والحال
التي هي عليه هي كونها مبدأ لجميع الموجودات فيجب ان يكون عالما بهذه
الموجودات كما هي عليه فهذا منتهى استدلالهم على كونه تعالى عالما
وخلاصة ما زعموه وقد اطرحنا كثيرا منه فانهم واسقطنا كثيرا من
عاماته هذيانا تهم ظنة بالاوراق على تسويدها بمثل هذه التراهات
التي تعلق بها نفوسهم وسودوا بركتها وجوههم

والاعتراض على ما زعموه من

هذه الاضاحيك المزخرفة والاقوال المحرفة يتوجه عليهم من جهات
ثلاث الجهة الاولى المناقضة من وجهين احدهما انكم تارة تجعلون
حقيقة العالم هو كونه بريا عن المواد وتارة تجعلون حقيقته

هو كونه

هو كونه محلا لما ينطبع فيه من الصور المجردة وكونه بريا يناقض
كونه محلا لان كونه بريا هو نفي صرف وكونه محلا انما هو ايجاب
صرف والسلب والايجاب لا يجتمعان على المناقضة في حقيقة واحدة
وثانيهما انكم تارة تجعلون حقيقة العلم هو البراءة عن المواد
وتارة يجعلونه هو حصول الصور المجردة في البري من المواد ولا شك
ان البراءة تناقض الحصول لان احدهما نفي والاخر اثبات فهذا كله
كلام متناقض يدفع بعضه بعضا فلا تحف اعظم منها فليتموه ولا افحش
ادخل مما زعموه الجهة الثانية الابطال وتوجيهه من وجهين احدها
انا نقول لو كان الامر كما زعموه من كون حقيقة العالم هو ان
يكون بريا عن المواد للزم ان تكون العالمية من صفات السلب لان كونه
مجردا وكونه بريا هما من صفات السلب لان معناهما ليس بذي مادة
وليس مركبا من المواد وكون العالمية من صفات السلب ليس من مذاهبهم
فبطل ان يكون حقيقة العالم هو كونه بريا ومجردا عن المواد كما قالوه
وثانيهما انا نجد صفة العالم وحقيقة العلم امرين ثابتين غير منفيين
لا يعقلان من دون اضافة الى معلوم فلا بد لهما من التعلق بالمعلوم
وكون الذات برية عن المواد تعقل من دون اضافة الى معلوم ولا
تعلق بغيرها فكيف يقال بان كونه بريا عن المواد هو حقيقة العالم
والعلم الجهة الثالثة المعارضة وحاصلها ان نقول اليس قد عمم

معاشر الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات لئن علمه بها يؤدي الى الكثرة
في ذاته فكيف اوجبتم فيه تعالى ان يكون عالما بذاته وما انكرتم ان
تكون ذاته من جملة الجزئيات التي زعمتم انه تعالى لا يعلمها فعرفت
ان مثل هذا الاستدلال لا يورده من حظي بادنى فطانة فضلا عمن
يعد نفسه من الاذكياء ويدعي انه قد احاط باقصى مراتب التحقيق فهذا
هو الكلام على طريقتهم هذه في اثبات العالمية

الطريق الثاني

وهو المذكور في كتاب الاشارات لابن سينا وحاصل ما قالوه هو
انه تعالى موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض
فجميع المعقولات والموجودات مكشوفة لحقيقة ذاته فيجب ان يكون
عالما بها ويوضح ما ذكرناه ان الواحد منا انما امتنع عليه ان يكون
عالما بجميع الحقائق محيطا بها لما كان مشغولا بتدبير المادة وهي الجسم
فلهذا لم تنكشف له الحقائق والله تعالى لما كان بريئا منها انكشف له
جميع الحقائق فلهذا كان عالما بها ولهذا قالوا ان الملائكة يعرفون
جميع الحقائق ولا يشذ عنهم منها شيء لما كانوا عقولا مجردة عن المواد
فهذا ما عول عليه ابن سينا في كونه تعالى يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات
قالوا فاذا ثبت انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره من الحقائق فيجب
ان يكون عالما بنفسه لان من يحقق غيره فهو بالتحقيق لنفسه اولى واحق

والاعتراض على ما قالوه من جهتين

الجهة

الجهة الاولى تحقيق وحاصلها ان نقول ان حقيقة استدلالكم هذا
آيلة الى انه تعالى اذا علم غيره وجب ان يعلم نفسه ۝ فنقول اما علماء
الاسلام فانه لما كان عندهم ان المتولي لاحداث جميع الموجودات
في العالم والفاعل لها هو الله تعالى ومن فعل فعلا فانه لا بد وان يكون
عالما به اذ من المحال ان يصدر عن ذاته ما لا شعور له به واذا تقرر انه
لا بد وان يكون عالما بفعله فعلمه بذاته يكون اولى واحق فكان
هذا استدلالا معقولا للمسلمين على كونه تعالى عالما بنفسه وبغيره
على هذا التحقيق ۝ واما انتم معاشر الفلاسفة فاذا كان عندكم ان
العالم قديم وزعمتم ان صدوره من ذاته على سبيل الوجوب الضروري
الذاتي ومن الطبعي فاي بعد على سياق هذه المقالة التي زعمتم ان
يصدر عن ذاته المعلول الاول فقط وهو العقل ثم يلزم من المعلول
الاول المعلول الثاني الى تمام الموجودات الصادرة على زعمكم عن
ذاته ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ويصير حاله كحال سائر الامور
الموجبة التي لا شعور لها بما يصدر عنها كالنار مثلا فانه يصدر عنها
التسخين والشمس يلزم منها النور والاضاءة وهما لا يشعران بما
يصدر عنهما ولا يعرف واحد منهما ذاته واذا لزم على قولكم انه تعالى
لا يعرف غيره لما ذكرناه فيجب ان لا يعرف نفسه ايضا كما ذكرناه من حال
هذه الامور الموجبة فانها كما لا تعرف ما يصدر عنها فهي ايضا لا تعرف

ذاتها فتكون حالة لمحالها فبطل ما اراد وتحصيله من هذه الدلالة
الجهة الثانية مطالبة وحاصلها ان نقول قولكم ان واجب الوجود
موجود لا في مادة ان كان مرادكم به ليس بجسم ولا حالا في جسم
فهذا مسلم لا ننكره ولكن من اين يلزم انه يكون ما ليس بجسم ولا
حالا في جسم عالما بجميع الحقايق ومحيطا بجميع المعقولات فهذا لا يعلم
بالبديهة فلا بد لكم من اقامة دلالة عليه فاقيموا برهانا ليتم لكم
ما ذكرتموه وان كان مرادكم بانه موجود لا في مادة انه يعقل
سائر الاشيا فهذا هو نفس المطلوب وموضع النزاع في المسئلة فمتى
سلمناه لكم وان اردتم به انه يعقل نفسه فيجب ان يعقل غيره كان
هذا رجوعا الى الطريق الاول وهو دعوى لا تعلم بالضرورة فلا
بد فيه من اقامة الدلالة فهذا منتهى ما لخصناه من كلامهم في الاستدلال
على عالميته تعالى وصح ان المعتمد في الدلالة على انه تعالى عالم ما
حكيناه عن علما الاسلام في اول المسئلة وبالله التوفيق

المسئلة الثانية في بيان حقيقة العالمية

ومعقولها اعلم ان العلم الذي يجده الانسان من نفسه على سبيل الضرورة
ويميز بينه وبين سائر احوال ذاته من جوعه وخوفه والمه وعطشه
لا يقع فيه خلاف في حقنا ثم ان الناس اختلفوا في حقيقة عالمية الله
تعالى نوعا من الخلاف فزعمت الفلاسفة ان عالميته تعالى هي

نفس

نفس ذاته من غير اعتبار امر زايد على ذاته وذهب الشيخ
ابو هاشم وابو عبد الله البصري وقاضي القضاة عبد الجبار وغيرهم
من جماهير المعتزلة الى ان عالميته تعالى صفة حقيقية مع اضافة
حكم اليها هو التعلق وذهب الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي ومن تابعهما الى ان عالميته تعالى حكم اضافي لا غير ولم
يعتبر احالة زايدة على هذا الحكم اصلا وذهب جمع من الملاحدة
الى ان عالميته تعالى انما هي امر سلبي فهذه مذاهب الناس في حقيقة
عالميته تعالى ونحن الان نشرع في تفصيل هذه المذاهب ونردها
على قائليها ثم نذكر المختار منها فلا جرم اشتمل الكلام فيها على
مقامات اربعة

المقام الاول

في بطلان كلام
الفلاسفة فنقول اتفقت الفلاسفة على القول بان عالميته تعالى هي
نفس ذاته ولم يعتبروا امرا زايدا على ذلك وزعموا ان اثبات العالمية
امرا زايدا على الذات يؤدي الى الكثرة في الذات وذاته تعالى
متحدة من كل وجه وعن هذا قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات لان
علمه بها يؤدي الى حصول الكثرة في ذاته بسبب التعلقات الكثيرة
كما سنحكي قولهم في المسئلة التي تلي هذه وتحصل من هذا ان عندهم ان
العلم نفس العالم وان المعلوم نفس العلم والعلم نفس المعلوم وان العالم

والمعلوم والعلم شيء واحد وان ذاته لا تعدد فيها ولا كثرة فهذه
خلاصة اقاويلهم في العالمية وحقيقتها. **والمعتمد** في بطلان
مقالتهم وجوه اربعة اما اولا فلان المفهوم من القادرية مغاير
المفهوم من العالمية وتغاير المفهومين دلالة قاطعة على تغاير الحقيقتين
فلو كان المرجع بهما الى نفس حقيقة الذات للزم ان يكون للذات الواحدة
حقيقتان وهذا محال. واما ثانيا فلان العالمية لو كان المرجع بها
الى نفس ذاته لكان اثبات ذاته مع نفي كونه تعالى عالما جاريا مجرى
اثبات ذاته مع نفي ذاته لان متعلق النفي والاثبات يكون واحدا
وانه محال. واما ثالثا فكان يلزم ان يكون قولنا انه تعالى موجود
وليس بعالم متناقضا كما ان قولنا موجود وليس بموجود متناقض.
واما رابعا فلان كونه تعالى عالما هو نسبة اضافية غير مستقلة في
الوجود والذهن بنفسها بل هي تابعة للذات والنسب والامور الاضافية
تابعة في الوجود والذهن للذوات وذاته تعالى غير تابعة لغيرها
فيستحيل ان يكون علمه هو نفس ذاته فتحصل بما ذكرناه من هذه الوجوه
ان عالميته تعالى ليست هي نفس ذاته وانها حكم اضافي تابع لذاته كما
سنقرر المختار من هذه الاقوال. **واحتجت الفلاسفة**
لنصرة مذهبهم بشبه ثلاث. الشبهة الاولى قولهم لو كانت عالميته زائدة
على ذاته لكان علمه بتلك العالمية زائدا عليها ايضا وهكذا الكلام في العلم

بالعلم

بالعلم بها فيلزم ان يكون له تعالى عالميات بغير نهاية وانه محال.
والجواب انا قد بينا في اثبات العالمية له تعالى انه ليس في اثبات
هذا الاثبات امور بلا نهاية من قبل اخرها وهذا لا استحالة فيه وانما
الذي ابطله الدليل هو القول بحوادث لا اول لها فنحن نقول ان له تعالى
معلومات بغير نهاية وعالميات بغير نهاية وهذا لا مانع منه فبطل ما توهموه.
الشبهة الثانية لو كانت عالميته تعالى امرا زائدا على
مجرد الذات للزم ان يكون الله تعالى محتاجا اليها ليكون حاصلا على
وصف من اوصاف الكمال والحاجة على الله تعالى محال. فيبطل القول
بكون عالميته زائدة على ذاته كما قلناه. **والجواب**
من وجهين اما اولا فنقول ان عنيتم بالاحتياج هو ان حقيقة ذات
الله تعالى مفتقرة الى امر خارج عنها فهذا محال لا نقول به ولا يلزم
على مذهبنا لان عالميته مستندة الى ذاته عندنا. وان عنيتم توقف
هذه العالمية في ثبوتها على ذاته فهذا هو الذي نقول به ولا يلزم
عليه محال. واما ثانيا فانتم تضيفون الى ذاته هذه الامور السلبية
فما الزمتمونا في الاحتياج فهو بعينه لازم في هذه السلوب والاضافات
لكم. **الشبهة الثالثة** المعقول من اختصاص الصفة بموصوفها
هو حصولها في الحيز تبعا لحصوله في الحيز كما نقوله في الكائنية فانها
لما كانت صفة للكائن كان اختصاصها به حصولها في الحيز تبعا لحصول

المتحيز فلو كان لله تعالى عالمية كما زعمتم لوجب ان يكون لذاته حصول
في الحيز والجهة حتى تكون مختصة به وهذا في حق الله تعالى محال
فبطل ان يكون له عالمية مختصة به **والجواب** انا نقول
كما عقلنا اختصاص الكائنية بالمتحيز على الحد الذي ذكروه
فهكذا نعقل اختصاصا آخر للعالمية بذاته تعالى وهي ايضا مختصة بذاته
تعالى على معنى انه لولا ذاته لما حصلت هذه العالمية فهذا الاختصاص
في حقه تعالى لا يمكن جحده وان كان هذا الاختصاص معقولا
بطل قولهم ان الاختصاص لا يعقل الا بالحصول في الحيز تبعا لحصول المتحيز
فيه فبطل ما يزعمه هؤلاء الفلاسفة وثبت ان عالميته زائدة على ذاته

المقام الثاني في بطلان ما يزعمه

اصحاب ابي هاشم ○ ذهب الشيخ ابو هاشم واصحابه الى ان للقديم
تعالى حالة يكون بها عالما زائدة على ذاته واثبتوا لهذه الحالة حكما
يتعلق بالمعلومات هي المؤثرة فيه والمقتضية له فمحصول مذهبهم
اثبات امرين احدهما اثبات هذه الحالة التي هي العالمية ○ وثانيهما اثبات
هذا الحكم المضاف اليها وهو التعلق **والمعتمد** في بطلان مقالتهم
وجهان احدهما ان المعقول من العلم ليس الا التبيين وحقيقة التبيين
ليس الا تعلق مخصوص بين العالم والمعلوم ولا يخطر ببالنا في تصور
حقيقة العلم شيء سواه فمن علمه بهذه الصفة كان مدركا لحقيقة

العلم

العلم ومن لم يدركه بهذه الصفة لم يكن مدركا لحقيقة العلم
فيجب ان يكون التعويل في تصور حقيقة العلم على ما ذكرناه ○
وثانيهما وهو الذي عول عليه الشيخان ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
وحاصل ما قالاه هو ان هذه الحالة التي اثبتوها امرا زائدا على
التعلق ليست معلومة بنفسها ولا طريق اليها وكل ما ليس معلوما
بنفسه ولا طريق اليه وجب نفيه ○ واما قلنا انها ليست معلومة بنفسها
فلان المعقول من العلم ليس الا هذا التبيين من غير امر زائد وراءه
واما قلنا انه لا طريق اليها فبيانه يكون بابطال ما زعموه دلالة على هذه
الحالة وسنبطل ما جعلوه دلالة عليها بعون الله ومشيئته ○ وانما
قلنا ان كل ما لا يكون معلوما بنفسه ولا طريق اليه وجب نفيه فلان
ذلك يؤدي الى القدح والشك في الامور الضرورية والامور النظرية
فقد قررناه في اول الكتاب فهذه جملة ما عولا عليه في ابطال كون
العالمية حالة زائدة على ذاته تعالى ○ **واحتج اصحاب ابي هاشم**
على اثبات هذه الحالة بالطرق التي ذكرناها عنهم في اثبات
القادرية حالة زائدة على ذات الله وقد مضى الكلام عليها باستيفاء
فلا فائدة في تكريره لان استدلالهم عليهما لا يختلف فلهذا اكتفينا بما مر
في القادرية استدلالا واعتراضا من غير زيادة **المقام**
الثالث في بطلان ما توهمه الملاحدة ○ ذهب فريق

من الملاحدة الى ان عالمية الله تعالى ليست امرا ثبوتيا كما يقوله المسلمون
وانما هي امر عدمي والذي يدل على بطلان مقالتهم امور ثلاثة
اما اولا فان كونه تعالى عالما لو كان امرا عدميا لم يكن اي عدم
كان فانا نعلم بالضرورة ان عدم الحجر والشجر ليس علما فلا بد من ان
يكون عبارة عن عدم الجهل وعند هذا لا يخلو اما ان يعني بالجهل
عدم العلم او اعتقادا مضادا للعلم فان كان الاول فالعلم عبارة عن
عدم عدم العلم وحينئذ يكون عدم عدم العلم امرا ثبوتيا لان عدم
عدم العلم هو ثبوت العلم وان كان الثاني لم يلزم من عدم الجهل بهذا
المعنى حصول العلم كما في الجماد والمعدوم فانه قد عدم عنهما الجهل
المضاد للعلم وليسا عالمين فاذا بطل هذا ثبت ان كونه تعالى عالما امر
ثبوتي وهذا هو المطلوب ٥ واما ثانيا فلان اجلى الامور العلم بكون
الواحد منا عالما فانها معلومة من النفس ضرورة كالعلم بالجوع والالم
والخوف والعطش وساير الصفات النفسية ونعلم بالضرورة ان
هذه الحالة من الصفات الثبوتية ونجد ذلك من نفسنا وجدانا
ضروريا لا شك فيه ٥ واما ثالثا فلان كون الواحد منا عالما لا يعقل
الا متوسطا بين العالم والمعلوم ولو كان امرا عدميا كان عدمه لم
يفتقر الى العلم بالعالم والمعلوم ٥ وعلى الجملة فالعلم بكون الواحد منا
عالما هو امر ثبوتي معلوم بالضرورة بعامة العقلاء من انفسهم وجحد
الضرورة على العدد اليسير جائز وهؤلاء الملاحدة لم يبلغوا في الكثرة

حدا

لا يجوز عليهم الكذب على نفوسهم كما قلنا في اصحاب السفسطة ٥

المقام الرابع في ذكر المختار ٥

واذ قد عرفت ما حكيناه من الخلاف في حقيقة العالمية وحقيتها فاعلم
ان المختار عندنا تفصيل نشير اليه وهو مشتمل على مقصدين ٥

المقصد الاول في بيان حقيقتها في الشاهد والذي نختاره
ان هذه العالمية في حق الواحد منا حكم اضافي يستند الى القلب ووجه
دليله هو ان الواحد منا يجد هذا التعلق من ناحية صدره ويحس
ويعلمه ضرورة ولا وجه لهذا الوجدان الا انه يوجبه ويضاف اليه
واما اصحاب ابي هاشم فزعموا ان العالمية في الشاهد انما هي حالة
للجملة موجبة عن معنى هو العلم والتعلق بالمعلومات انما هو امر مقتضى
عن هذه الحالة فاثبتوا امورا ثلاثة العلم وهذه الحالة الموجبة عنه
والتعلق الصادر عن هذه الحالة ولهم في تقرير هذه الحالة شبهتان ٥

الشبهة الاولى قولهم لو لم يكن للواحد منا حالة بكونه
عالما راجعة الى الجملة ولم يكن الا وجود العلم فقط كما زعمه نفاة
الاحوال لكان لا يمتنع ان يوجد في قلب الواحد منا علم بشيء في جزء
من قلبه وجهل بذلك الشيء بعينه في جزء اخر من قلبه لان العلم والجهل
اذا لم يكونا حالتين للجملة لم يكن تضادهما الا على المحل كما نقوله في السواد

والبياض فلما علمنا استحالة ذلك وان الواحد منا يستحيل ان يكون عالما
بالشيء جاهلا به دل على انهما صفتان راجعتان الى الجملة وانه لا اعتبار
بالمحل كما ذكرناه ○ **والجواب** من وجهين اما اولا فلان
هذا بناء منكم على اثبات المعاني والقول بالعلة والمعلول ونحن لا
نقول به ○ واما ثانيا فلانا نقول انما استحال ذلك لان العلم بالشيء هو
امر يوجبه القلب متعلق بالشيء على ما هو به ويستحيل في القلب ان يوجبه
لا على ما هو به لان الموجب الواحد لا يوجب الشيء ونقيضه ○ ويؤيد
ما ذكرناه ان هذه الاستحالة يعلمها من لا يعلم هذه الحالة التي زعموها
فلو كانت وجها في هذه الاستحالة لما علمها الا من يعلم الحالة فبطل ما
زعموه ○ **الشبهة الثانية** قولهم ان صحة الفعل المحكم حكم
صدر عن الجملة فالمؤثر فيه لابد وان يكون امرا راجعا الى الجملة
وليس ذلك الا العالمية التي تثبت لجملة الحي فلو كانت صحة الفعل المحكم
صادرة عن علم يحصل في القلب لكان غير الجملة فكما لا يصح الاحكام
من زيد لمعنى يوجد في قلب عمرو فهكذا لا يصح الاحكام من زيد لامر
راجع الى علم في قلبه ○ **والجواب** انا نقول وما المانع
من ان يكون المؤثر في حكم الجملة ما يرجع الى بعضها فعلى هذا لا يستحيل
ان يكون المؤثر في صحة الفعل المحكم هو الجملة بواسطة العلم الحاصل في
القلب المتصل بها وان الكتابة صادرة عن الجملة بواسطة اليد المتصلة

بالجملة

بالجملة ○ قوله لو جاز صدور الفعل المحكم عن الجملة بواسطة العلم
في القلب لجاز الاحكام من زيد لعلم في قلب عمرو قلنا انما امتنع هذا
لاجل عدم الاتصال كما في اليد المبانة فانه انما تتعذر بها الاحكام
من الجملة لانقطاعها وعدم اتصالها فهكذا نقول انما تتعذر الاحكام
من زيد لعلم في قلب عمرو لعدم اتصال احدهما بالآخر لا لاجل الحالة
التي زعموها فبطل ما جعلوه دلالة على ان الحالة هي العالمية ○

المقصد الثاني في بيان حقيقة العالمية في الغائب والمختار
ان هذه العالمية في الغائب ليست امرا سلبيا كما يزعمه هؤلاء الملاحدة
وليست صفة زائدة كما يزعمه اصحاب ابي هاشم ولا هي معنى قائم
بالذات كما تزعمه هؤلاء الاشعرية وانما هي حكم اضافي موجب
عن ذات الله تعالى ○ ودليله ان هذا التعليق لا يعقل حقيقته الا
بواسطة الذات والمعلوم ولهذا قلنا انه بحقيقة الاحكام اشبه وهذا
هو اختيار الشيخين ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي ○ نعم
انما اطلق عليه ابو الحسين في بعض مجاري كلامه فيه اسم الحالة توسعا
ومسامحة وملاطفة للخصم في الاذعان والانقياد والا فلا مانع من في
كونه حالة او حكما بعد نفي كونه امرا زائدا على الذات ليس وراءه
كثير فائدة والا فالحقيقة من كلامه انه بحقيقة الاحكام وحقائقها
احق واقرب ○ فهذا ما اردنا ذكره في بيان مفهوم العالمية وحقيقتها ○

ان الخلاف في

المسئلة الثالثة في كيفية تعلق علمه تعالى

بالمعلومات فاعلم ان الخلاف في هذه المسئلة متفرع على الخلاف في
حقيقة العالمية ٥ فاما علماء الاسلام فمن ذهب منهم الى ان حقيقة
العالمية هي حالة زايدة على ذاته تعالى كما هو مذهب جماعة من المعتزلة
فالتعلق عندهم هو حكم اضافي يستند الى هذه الحالة يتعدد بحسب
تعدد متعلقاته ومن ذهب منهم الى ان العالمية هو نفس هذا التعلق
من غير زيادة كما هو مذهب الخوارزمي وابي الحسين فلا حاجة بهما
الى اثبات امر زايد وهو ايضا عندهما متعدد بحسب تعدد متعلقاته
ومن ذهب منهم الى ان العالمية معنى قايم بذاته كما هو مذهب الاشعرية
على اختلاف بينهم كما ستفصل الكلام عليهم فيه بعون الله فالتعلق
عندهم على هذا القول امر مضاف الى هذا المعنى القايم بالذات
فهكذا تكون كيفية تعلق علمه تعالى بمعلوماته على ما يذهب
اليه علماء المسلمين ٥ واما الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى ان عالميته
تعالى هو نفس ذاته كما حكيناه عنهم زعموا الى ان الله عالم بعلم
بسيط ليس فيه صور متعددة مختلفة لان تعددها يؤدي الى
الكثرة في ذاته وهو منزه عنها بل يحصل لذاته ملكة فياضة بالعلوم
المفصلة وليس لها تعدد في نفسها فهذا هو الذي لخصه ابن سينا
من مذهبهم وذهب اليه وذلك لان للعالم عندهم في تعلقه بالمعلومات

ثلث

ثلث حالات ٥ الحالة الاولى ان يكون علما بالقوة وذلك كحيوان
يكون قد مارس شيئا من العلوم والصناعات واشتغل بها وحصلت
له قوة عليها فانه يقال انه في حال غفلته عنها واعراضه انه عالم بها
على معنى انه لو استنهضها في نفسه واحضرها في ذهنه لعلمها وهذه
هي حالة بسيطة والتفصيل فيها ولها نسبة الى صور غير متناهية ٥
الحالة الثانية وهي ان يكون علما بالفعل وذلك كحيوان يحضر
صور المعلومات في نفسه ويكون عالما بدقايقها وتفاصيلها ٥
الحالة الثالثة وهي حالة بين الحالتين ومعناها ان يكون للعالم مكانه
وقصان بالقوة وبساطة وحصر على سبيل التفصيل فاحوال العالم
عندهم تجري على هذه المراتب الثلاث كما حققناه فاذا عرفت
هذا فاعلم ان العلم الذي يثبتونه لذات الله تعالى ليس من الحالة
الاولى وهو علم القوة لان هذه الحالة ربما تغيب عن العالم بها
لبعض العلوم المفصلة ٥ وليس من الحالة الثانية وهي علم الفعل لانها
تعدد او تكثر بسبب التفاصيل والكثرة على ذاته محال ٥ فاذا
بطل ان يكون علمه من الحالة الاولى ومن الحالة الثانية وجب ان يكون
من الحالة الثالثة فتكون جامعة للقوة والفعل فهي بالاضافة
الى القوة غير متعددة وهي بالاضافة الى الفعل حاصرة فياضة بالتفاصيل

فهذا تقرير مذهبهم في كيفية كونه تعالى عالما بالمعلومات ۝
فاذا تقررت هذه القاعدة فالمعتمد في بطلان مذهبهم مسالك

المسلك الاول هو انه تعالى لو كان علمه بالمعلومات
علما كليا كما زعمتموه لكان علمه بذاته وعلمه بصدور العقل الاول
عن ذاته وعلمه بوجوب ذاته وعلمه بوجوب الممكنات على زعمكم بواسطة
ذاته لا يخلو حال هذه الامور المتعددة اما ان يكون العلم بها واحدا
او يكون علوما متعددة والاول باطل بالضرورة فانا نعلم ان
المعلومات الكثيرة المتعددة لا تعلم بعلم واحد وكيف يقال
ان العلم بها يكون علما واحدا ونحن نعلم بعضها دون بعض فلو كان
العلم بها واحدا لكان حاصلا غير حاصل وهذا محال ۝ فبطل ان يقال
ان العلم بها علم واحد ۝ والثاني هو الحق وهو ان يكون علوما متعددة
وفيه بطلان ما زعمتموه من كون علومه غير متعددة فبطل ما
قالوه ۝ **المسلك الثاني** انا نقول اليس قد زعمتم
انه تعالى عالم بذاته لذاته وعالم بالكليات لذاته لا لعارض فكيف
يمكنكم مع هذا ان تقولوا بانه تعالى لا يعلم الجزئيات ومن حق صفة
الذات ان تتعلق بكل ما يصح تعلقها به ولهذا فان الواحد منا اذا قال
انا اعلم عدد ما في هذا الكيس لذاتي دون الآخر فانا نعلم بالضرورة

انكار العقلا لهذه المقالة ومبادرتهم الى تكذيبه فلولا علمهم الضروري
بانه يلزم اذا علم عدد ما في هذا الكيس لذاته ان يعلم الآخر لما بادروا
الى تكذيبه فاذا كان الله عالما لذاته بزعمهم وقيام البرهان القاطع
على ذلك كما سنقرره من بعد والعلم بالامور الجزئية مما يصح ان
يكون معلوما للعالمين ولهذا صح ان يكون معلوما في حقنا وجب
الا تختص ذاته بالكلي دون الجزئي فيجب ان يكون عالما بها اجمع كما
نقوله ۝ **المسلك الثالث** انه من مذهبكم
انه تعالى عالم بالكليات والامور الكلية في انفسها حقايق كثيرة
وصور متعددة فاذا كان تعالى عالما بها ومحيطا بحقايقها وماهياتها
ولم يؤد علمه بها الى تكثير في ذاته وتعدد فهلا جاز ان يكون عالما
بالامور الجزئية ولا يكون علمه بها مؤديا الى تكثير في ذاته وتعدد
وكيف صار احد الجانبين مؤديا الى التعدد في ذاته دون الآخر فهذا
بعينه هو الجحد والانكار لما علم بالمشاهدة والعيان ۝
والعجب من منافستهم على الجمع في عواصم الاحاطة بالتحقيق
باسره واحرازهم للكياسة بحذافيرها حيث زعموا ان الله تعالى محيط
بجميع الحقايق مستول على دقائق المعلومات ثم قالوا بعد ذلك انه تعالى
لا يعلم الامور الجزئية ۝ وكيف ساغ لكم معاشر الفلاسفة اطلاق العلم

بانه تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
مع اتفاقكم واجماع كلمتكم على انه تعالى لا يعلم الجزئيات وهل في
المناقضة والوقوع في المغالطة افحش مما ارتكبتموه وادخل في
الملامة والمنقصة مما ابتدعتموه وهل مثل هذه المناقضة الجلية يغيب ادراكها
على من حظي بادنى فطانة وذكاء في عقله وحصانة فضلا عن الذين
ناطوا اخلاقهم بعرى الاعجاب وظنوا انهم معدودون من ذوي
البصائر والالباب ولم يعلموا انهم في جميع ما اتوا في الامور الدينية
والاعتقادات الالاهية عادلون عن المحجة وتاركة الصواب متنكبون
في عمايات الالحاد راكبون لغيهم غارب الجحد والعناد ○

المسلك الرابع انا نقول لهم قد وصفتم الله تعالى بانه حكيم ووصفه
بكونه حكيما على مذهبكم يفيد معنيين احدهما انه تعالى يعلم حقائق
الاشياء وماهياتها وثانيهما انه تعالى يفعل افعالا محكمة مرتبة بالغة
في الكمال والاحكام كل رتبة فنقول اذا كان الله تعالى عندكم لا يعلم الامور
الجزئية فكيف يمكنه ادراك الاشياء بحقائقها وتفاصيلها وكيف يمكنه
اتخاذها مرتبة مع عدم علمه بالتفاصيل والامور الجزئية فقد بان لك
ظهور المناقضة من هولاء الفلاسفة فيما يتكلمون به وانهم لبسوا على
حقيقة من انفسهم فيما يوردونه ويصدرونه واعلم انهم لا
يصفون الله تعالى بكونه حكيما على حد ما يذكره علماء الاسلام من كونه

تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجبات لما كان من مذهبهم انه تعالى
لا يفعل شيئا من الافعال لدواعي الحكمة اصلا وانما يفعلها في
مذهبهم بالايجاب الطبعي واللزوم الضروري لان ذاته تعالى عندهم
موجبة للفعل بذاتها وليس فاعلا بالاختيار كما قررنا عليهم فيما سلف
فلهذا لم يكن حكيما بهذا المعنى عندهم فهذا هو الكلام عليهم في نفي
ما ادعوه من كونه تعالى عالما بعلم كلي لا غير وانه يعلم الاشياء بعلم
مفصل حقيقي

المسألة الرابعة في احكام عالمية الله تعالى

اعلم ان الخوض في احكام العلوم واسع ولكنا نقتصر على ما يختص
العالمية في حق الله تعالى ثم ان احكامها الخاصة لا سبيل الى الوصول
اليها لاحد من البشر على التحقيق والتفصيل وانما نذكر احكامها العامة
وجملتها خمسة ○ **الحكم الاول** ان هذه العالمية ثابتة لذاته ازلا
وابدا فنقول اتفق اهل القبلة على ان الله تعالى عالم في الازل وفيما
لا يزال بالاشياء كلها وحكى اصحاب المقالات عن شذوذ من اهل القبلة
كالروافض والجهمية وهشام بن الحكم والفوطي ان الله تعالى لا
يعلم الاشياء في الازل ويستحيل ان يكون عالما بالاشياء قبل وجودها ○
والمعتمد في الدلالة على ذلك هو ان عالميته تعالى اما ان تكون صفة
كما يقوله اصحاب ابي هاشم او حكما اضافيا هو تعلق كما يقوله الشيخان
ابو الحسين والخوارزمي واي ذلك كان فانما يستحقها لذاته وذاته

ازلاً وابداً وانما قلنا انه يستحقها لذاته فلبطلان سائر الاقسام كما سنقرره
من بعد بعون الله تعالى وانما قلنا انه اذا استحقها لذاته وجب ثبوتها
له ازلاً وابداً وانما قلنا انه تعالى اذا استحقها لذاته وجب ثبوتها له ازلاً
وابداً فلان ذاته اذا كانت ثابتة في الازل والابد لم تختص بايجابها
في وقت دون وقت فيجب ثبوتها لذاته على الاستمرار كما نقول
وهذا هو المقصود لا يقال لو كان الله تعالى عالماً بالاشياء قبل
وجودها لوجب ان تكون ذواتا في حال عدمها وهذا محال فثبت
ان علمه بها لا يكون الا عند وجودها وحدوثها لانا نقول هذا
خطأ فلم زعمتم انه اذا علمها قبل وجودها وجب ان تكون ذواتا في
حال عدمها فان العلم كما يتعلق بالامور المحققة الموجودة في
الخارج يتعلق ايضا بالامور المتصورة الذهنية واذا كان الامر
هكذا فيجب ان يكون تعالى عالما في الازل بحقائقها وماهياتها ولا يلزم
ان تكون ذواتا محققة في حال عدمها كما سيرد عقيب يقول بان
المعدوم ذات في حال عدمه فثبت بما ذكرناه ان عالميته تعالى ثابتة
لذاته في الازل والابد كما قلناه

الحكم الثاني

ان هذه العالمية هل يجوز عليها التجدد ام لا فيه خلاف فالذي ذهب اليه الشيخ
ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير البصريين ان هذه التعلقات
لا يجوز عليها التجدد وانما مستمرة في الازل وفيما لا يزال على حالة

واحدة وزعموا ان العلم بان الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده
اذا وجد وعلى هذا يستحيل عليها التجدد وذهب الشيخان
ابو الحسين ومحمود الخوارزمي الى ان هذه التعلقات تتجدد
بتجدد متعلقاتها وان العلم بان الشيء سيوجد مغاير للعلم بوجوده
اذا وجد فعلى هذا اذا علم الله في الازل بان الامور الحادثة ستوجد
فيما لا يزال ثم علم الآن وجودها فان العلم بوجودها متجدد لا
محالة وهذا هو المختار ويدل عليه وجوه اربعة اولها ان من علم
ان زيدا سيدخل الدار في ضحوة النهار ثم جاءت الضحوة ولم يكن الشخص
عالما بمجيء هذه الضحوة فانه لا يعلم ان زيدا يدخل الدار فلو كان علمه
بانه سيدخل الدار وقت الضحوة هو بعينه العلم بدخوله فيها عند
حضور الضحوة لحصل العلم في هذه الحالة بالدخول لا محالة وثانيها
ان اعتقاد ان الشيء موجود قبل وجوده جهل واعتقاد انه غير موجود
بعد وجوده جهل ايضا ولما كان الامر هكذا وجب ان يكون حقيقة
احدهما مخالفة لحقيقة الآخر ومع اختلافهما في الحقيقة يستحيل ان يكون
احدهما نفس الآخر وعينه بالضرورة وثالثها هو ان الحقيقة الحاصلة
في الحال يستحيل توقف حصولها على شرط غير حاصل في الحال فلو قلنا
بان العلم بكون الشيء سيوجد هو العلم بوجوده اذا وجد لكنا
قد وقفنا كون ذلك العلم علما بوجود ذلك المعلوم على دخول ذلك

المعلوم في الوجود فلو لم يكن كونه عالما بوجوده امس متجددا
بل هو عين ما هو حاصل في الحال لتوقف حصوله على شرط سيتجدد
بعد ذلك ولما كان ذلك باطلا علمنا ان ذلك العلم متجدد وانه مغاير
للعلم الاول في الحقيقة ۝ ورابعها انا نقول حقيقة العدم مخالفة
بالضرورة لحقيقة الوجود واذا كان الامر هكذا فنقول فيجب ايضا
ان يكون العلم بالعدم مخالفا للعلم بالوجود لا محالة لاستحالة ان يكون
العلم الواحد مطابقا لمعلومين مختلفين فثبت بما ذكرنا من هذه الوجوه
ان العلم بان الشيء سيوجد مخالف للعلم بوجوده اذا وجد ومغاير
له في نفسه وحقيقته **واحتج ابو هاشم وغيره**
بشبه ثلاث الشبهة الاولى قولهم لو لم يكن العلم بان الشيء سيوجد
هو علم بوجوده بل كان بامر اخر غير وجوده لجاز ان يجهل مع وجوده
مع تقدم هذا العلم فلما لم يجز ان يجهل وجوده مع تقدم هذا العلم
وان جهل سائر الامور دل على انه علم بوجوده لا غيره ۝ **والجواب**
ان العلم بان الشيء سيوجد هو علم بان له حالة وجود فيما بعد ولم
العلم بانه في الحال معدوم والعلم بانه موجود هو علم بحصول الوجود
له وفرق بين ان يعلم بان الشيء غير موجود وان له وجود فيما بعد
وبين ان يعلم حصول الوجود له فمعقول حقيقة احدهما مخالف لمعقول
حقيقة الاخر فاذا عرفنا اختلاف حقائقهما جاز ان يعلم احدهما
ويجهل الاخر ولا جرم جوزنا ان نعلم ان الشيء سيوجد ونجهل وجوده

وجوده

وجوده مطلقا لان جهلنا بوجوده مطلقا ينقض ما علمناه من انه سيوجد
فاذا علمنا انه سيوجد وجهلنا وقت وجوده بعينه فقد حصلت المغايرة
بينهما وتحققت المخالفة وهذا هو المطلوب ۝ **الشبهة الثانية**
قولهم العلم بان الشخص سيموت لو لم يكن علما بموته اذا مات لكان يلزم
في الخبر عن كون الشخص سيموت الا يكون خبرا بموته اذا مات لانهما
يجريان مجرى واحد فكان يلزم اذا اخبر النبي الصادق بان زيدا
سيموت الا يكون خبرا بموته اذا جاء الغد فلما علمنا موته بمجيء الغد دل
على ان الخبر بانه سيموت غدا هو خبر بموته عند مجيء الغد فهكذا العلم بانه
سيموت غدا هو علم بموته عند مجيء الغد كما قلناه ۝ **والجواب**
ان الخبر والعلم عندنا بمنزلة واحدة ولا يختلف حكمهما في ذلك فكما اوجبنا
في العلم بان زيدا سيموت انه ليس علما بموته اذا مات بل قلنا انه علم بان
موته سيحصل ولا بد عند حصول موته من علم اخر لحصول موته وهكذا
القول في الخبر فان الخبر عن زيد بانه سيموت ليس خبرا بموته اذا مات
بل لا بد من خبر اخر عند حصول موته بموته ليحصل لنا العلم بموته كما
قلنا في العلم سوا من غير فرق بينهما ۝ قوله لو كان الخبر بان زيدا سيموت
ليس خبرا بموته اذا مات لكان يلزم اذا اخبر النبي الصادق بان زيدا
سيموت غدا الا يحصل لنا العلم بموته عند مجيء الغد وقد علمنا حصول
العلم بموته اذا جاء الغد لا محالة ۝ قلنا ان مع حصول الغد قد حصلت

لنا الآن لا له على موته وهو مجيء الغد فإن الصادق قد قرن موته بمجيء الغد ولهذا نستدل عليه فنقول في خبر الآن لا له قرن النبي الصادق موت زيد بمجيء الغد وهذا الغد موجود فموت زيد موجود لا محالة فإنما لزم العلم من حيث حصل الآن لا له على موته لا من حيث الخبر بأنه سيموت فقط فظهر بما جمعناه ظهور المغايرة بينهما والمخالفة ○ الشبهة الثالثة قولهم لو لم يكن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد لكان لو قدرنا بقاء العلم بأنه سيوجد إلى وقت وجود ذلك الشيء فبعد ذلك ليت يخلو حاله إما أن يكون علماً بوجوده أو بأنه سيوجد والباطل أن يكون علماً بأنه سيوجد لأن ذلك يكون قلباً لجنسه والشيء لا ينقلب عن جنسه وحقيقته لأجل بقائه فإذا بطل أن يكون علماً بأنه سيوجد لم يبق إلا أنه علم بوجوده فثبت أنه إنما كان متعلقاً بوجوده قبل أن يوجد وهذا هو المطلوب من المسألة ○ **والجواب** أن العلم بأن الشيء سيوجد هو كما جمعناه من قبل يتضمن العلم بعدمه في الحال وأن له حالة وجود فيما بعد من غير تعيين لوقت وجوده أو مع تعيين وقت وجوده فنقول أما فرض بقاء العلم بأن الشيء سيوجد في حق الواحد منا فإنه يتعذر لأنه لا وقت من الأوقات المستقبلة إلا ويمكن وجوده فيها فلا يمكن تقدير بقائه والحال هذه ○ وأما فرض بقائه في حق العالم للذات فإن تقدير بقائه لا يخرجه عن تعلقه بما كان متعلقاً به من قبل لأنه كان علماً بعدم شيء وحاله وجوده

وبعد وجوده فالتعلق الأول باق لا يتغير وإنما المتغير هو العبارة لا غير لأنه كان من قبل يقال إنه سيحصل وبعد حصوله لا يقال فيه سيحصل وإنما يقال له إنه كان محكوماً من قبل فالمتغير العبارة لا المعنى كما ذكرناه فهذا ما لخصناه من كلام الشيخ أبي الحسين جواباً عن هذه الشبهة ومحصول كلامه يؤول إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد لا يبقى في حق الواحد منا عند العلم بوجوده من حيث أنه ينتفي في الوقت الثاني في وجوده ثم لو قدرنا بقاءه إلى وقت العلم بوجوده لم ينقلب جنسه بل يبقى متعلقاً بما كان متعلقاً به من قبل وتتغير عليه العبارة لا غير ○ **الحكم الثالث** إذا قلنا إن العلم بأن الشيء سيوجد مغاير للعلم بوجوده وأنه إذا وجد فلا بد من تجدد التعلق بوجوده على القول المختار فنقول بعد وجوده هل يبقى التعلق الأول أو لا يبقى بل يزول ويتغير فيه خلاف فذهب الشيخ أبو الحسين إلى أن التعلق الأول باق لا يتغير وإنما المتغير العبارة دون المعنى وذهب الخوارزمي إلى أن التعلق الأول يزول ولا يبقى لزوال متعلقه **وحجة** الشيخ أبي الحسين هو أن معنى علمنا في الشيء أنه سيوجد هو علمنا أنه معدوم في هذه الحال وأن له حالة وجود في المستقبل فإذا وجد ذلك الشيء بعينه لم يزل ذلك التعلق الأول

لان معناه باق وهو ان له حالة عدم في هذه الاوقات المقدرة قبل
وجوده **وحجة** الخوارزمي وهو ان معنى قولنا سيوجد قد
زال عند وجوده وتغير فكما ان الوجود متجدد فتجدد تعلقه
فهكذا معنى قولنا سيوجد قد زال وعدم ولهذا ان زال متعلقه
وعدم فهذا محصول كلامهما في هذه المسئلة والحق عندنا ما ذهب
اليه الشيخ ابو الحسين ودليله هو ان الله تعالى عالم بتفاصيل المعلومات
كلياتها وجزئياتها محيط بدقائقها فاذا علم ان العالم سيوجد في
الوقت المعين فهذا يتضمن العلم بامرين احدهما انه يكون معدوما
في هذه الاوقات وثانيهما انه له حالة وجود من بعد فاذا وجد
العالم فالعلم بهذين الامرين باق بعد وجوده لا يزول ولا يتغير
في المعنى وان تغير عليه اطلاق العبارة كما ذكرناه من قبل ○

الحكم الرابع ان هذه العالمية لا بد وان تكون متعددة
بتعدد المعلومات التي هي بغير نهاية وهذا ظاهر لا ينكره احد
من نفاة الاحوال ومثبتيها لان التعلق الواحد لا يضاف الى امرين
حتى يكون متعلقا بهما وبيانه اما من نفى هذه الاحوال كابي
الحسين والخوارزمي فان العالمية عندهم هي نفس هذا التعلق
فلا بد وان يكون متعددا بتعدد المعلومات التي لا تتناهى ○
واما من يثبت الاحوال كابي هاشم واصحابه فان هذه العالمية وان

كانت

كانت صفة واحدة عندهم فان تعلقاتها لا بد ان تكون متعددة بتعدد
معلوماتها التي هي غير متناهية واما على كلام الاشعرية في اثبات
العلم فلان العلم عندهم وان كان واحدا فان له تعلقات بلا نهاية
كما يقوله اصحاب ابي هاشم وان خالفوهم في المعنى فان اصحاب ابي
هاشم يثبتونه حالة والاشعرية يثبتونه معنى فيحصل من هذا ان هذه
التعلقات لا بد وان تكون متعددة بحسب تعدد متعلقاتها على
كلام المثبتين للاحوال والنافين لها وان هذه التعلقات بغير
نهاية

الحكم الخامس ان عالميته تعالى متعلقة بكل المعلومات
كلياتها وجزئياتها ذهب علماء المسلمين الى ان الله تعالى عالم بجميع
المعلومات كلياتها وجزئياتها محيط بحقائقها على كل وجه يصح
ان يكون معلوما عليه وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ○ واما الفلاسفة فاتفقوا على ان الله تعالى لا يعلم
الجزئيات والامور المفصلة بعلوم مفصلة لان ذلك يؤدي الى الكثرة
في ذاته ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من زعم انه تعالى لا يعلم الا ذاته
فقط ومنهم من قال انه يعلم ذاته والعقل الاول الصادر عن ذاته
وزعم اخرون انه يعلم المعلومات بعلم كلي غير متعدد وهذا
هو الذي اختاره ابن سينا لمذهبهم وارتضاه مذهبا لنفسه ○ فاما
ما يتعلق بالعلم الكلي فقد سبق الرد عليهم فيه في المسئلة الثالثة

فلا وجه لتكريره ۝ والذي نذكره هاهنا هو الدلالة على كون
الله تعالى عالما بكل المعلومات والبرهان القاطع على كونه تعالى
عالما بجميع الحقائق محيطا بتفاصيلها واسرارها ما نشير اليه ۝
وتقريره هو ان الله تعالى يصح ان يكون عالما بجميع المعلومات
فيجب ان يكون عالما بها هاهنا مقدمتان المقدمة الاولى انه
تعالى يصح ان يكون عالما بجميع المعلومات فلانه تعالى حي ومن حق
كل حي صحة كونه عالما بكل معلوم فهذا ضروري لا شك فيه فانا
نعلم بالضرورة انه ما من حي الا ويصح ان يعلم كل معلوم ولا
يختص بمعلوم دون معلوم ۝ واما المقدمة الثانية وهو انه يجب
ان يكون عالما بكل معلوم فلانه عالم لذاته ومن حق العالم
للذات ان يكون عالما بجميع المعلومات اما انه عالم لذاته فتقرر
فيما بعد بعون الله تعالى ۝ واما ان من حق العالم للذات ان يكون عالما
بجميع المعلومات فلان نسبة ذاته الى كل المعلومات على سوا فيجب
الا يختص بمعلوم دون معلوم فاما الا يعلم شيا من المعلومات وهذا
باطل لما بينا من انه تعالى عالم واما ان يعلم بعضها دون بعض
وهذا باطل ايضا لعدم مخصص يخصصها فاذا بطل هذان القسمان
لم يبق الا ان يكون عالما بكل المعلومات وهذا هو المطلوب ۝

وتمام تقرير هذه الدلالة بايراد الاسولة

و الانفصال

والانفصال عنها وهي خمسة السوال الاول قولهم لا نسلم صحة كونه
تعالى عالما بكل الاشيا قولكم انه تعالى حي والحي يصح ان يعلم
كل شي ۝ قلنا الشي يخلو معنى الحي اما ان يفسروه بانه الذي لا يستحيل
ان يعلم او يقدر او بانه المختص بصفة لاجلها يصح ان يعلم فان فسرتموه
بالتفسير الاول فهو باطل لانا وان سلمنا لكم انه لا يستحيل ان يعلم
مطلقا فلا نسلم انه لا يستحيل ان يعلم جميع المعلومات ولم يقع النزاع
الا فيه وان فسرتموه بالتفسير الثاني فهو باطل ايضا لانا لا نسلم
هذه الصفة ونمنع من ثبوتها لكل حي فبطل قولكم انه تعالى يصح ان
يعلم جميع المعلومات كما زعمتم **والجواب** ان كل واحد من
هذين التفسيرين قد ذهب اليه ذاهب من علماء الدين فاما نفاة الاحوال
فمعنى وصفهم لله تعالى بانه حي معنى انه لا يستحيل عليه ان يعلم ۝
واما مثبتو الاحوال فمعنى وصفهم لله تعالى بانه حي هو اختصاصه بحالة
ع الحييه كما سنقرر كلامهم فيها فاذا انه تعالى لا يخرج عن احد هذين
التفسيرين فثبت ما نقوله من انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل
المعلومات كما ذكرناه ۝ **السوال الثاني** هب انا سلمنا لكم انه
تعالى يصح ان يكون عالما بكل المعلومات فلا نسلم انه يجب ان يكون
عالما بها وما المانع من ان تكون نسبة ذاته الى بعض المعلومات مخالفة
لنسبتها الى معلومات اخر فلم يلزم وجوب كونه تعالى عالما بكل المعلومات

والجواب أن عنيتم بأن عالمية تعالى يستحقها لذاته فإذا صح
أن يكون عالماً وجب أن يكون عالماً لأن ما كان متعلقاً بالذات
فإنه يستحيل إضافته إلى أمر وراءها فيجب تعلقها بذاته وفي ذلك ما نريده
من وجوب عالميته عند كونها صحيحة فثبت ما نريده من وجوب عالميته
تعالى ۝ السؤال الثالث هب أنا سلمنا أنه تعالى
يجب أن يكون عالماً فلا نسلم بشمول عالميته بكل المعلومات بل نقول
ما المانع أن يكون ذاته مختصة بكونها عالمية ببعض المعلومات دون
بعض لأنه لو علمها كلها على العموم لوجب أن يكون له تعالى علوم
بغير نهاية وحصول ما لا نهاية له محال والجواب
أن هذا مدفوع بالبديهة فإن ذاته تعالى إذا كان نسبتها إلى سائر
المعلومات على سواء فإنا نعلم ضرورة أنه لا اختصاص لها بمعلوم دون
معلوم فإما أن لا يعلم شيئاً منها وهو باطل فإن هذا أبطل كونه تعالى
عالماً وإما أن يعلم بعضاً منها دون بعض وهو باطل لعدم المخصص
وإما أن يكون عالماً بها على الشمول وهو المقصود ۝ قوله لو علمها
على العموم لوجب أن يكون له علوم بغير نهاية قلنا هذا لا نسلم
منه فإن عندنا أن معلوماته تعالى بغير نهاية وإن له علوماً بغير
نهاية فيعلم ما لا يتناهى بمتعلقات لا تتناهى وهذا لا استحالة فيه
السؤال الرابع هب أنا سلمنا أن عالميته تعالى شاملة لكل المعلومات
لكنا نقول إنما يعلمها على سبيل الإجمال دون التفصيل لأن علمه بها مفصلة

يؤدي

يؤدي إلى تعدد وتكثر في ذاته وهو باطل فلهذا قلنا إنه يعلمها
على سبيل الإجمال لا غير والجواب أنا قد قررنا
بطلان كلام الفلاسفة في العلم الكلي فإذا كان تعالى عالماً
لذاته فنسبة ذاته إلى جميع المعلومات على حد واحد فيجب أن يكون
عالماً بكلياتها وجزئياتها والوجوه التي تصح أن تكون معلومة عليها
السؤال الخامس هب أنا سلمنا أنه تعالى عالم بكل المعلومات
كلياتها وجزئياتها ولكن نقول ها هنا ما يدل على استحالة ذلك ۝
وبيانه أنا نقول لو كان تعالى عالماً بكل المعلومات لأدى إلى المحال
وما يؤدي إلى المحال فهو محال فالقول بكونه عالماً بجميع المعلومات
محال ۝ وإنما قلنا إنه تعالى لو كان عالماً بجميع المعلومات لأدى
إلى المحال فلأنه تعالى إذا كان عالماً بجميع الأشياء فإنه يعلم من كل
أحد أنه يفعل وأنه لا يفعل والذي علم منه أنه يفعل يستحيل أن لا يوجد
منه الفعل والذي علم منه أنه لا يفعل فإنه يستحيل منه وجود الفعل
لأن في خلاف ذلك انقلاب علم الله جهلاً وتغيره في الماضي وهذا محال
وإذا كان الأمر هكذا صار بعض الأشياء واجب الوقوع وبعضه ممتنع
الوقوع وفي هذا بطلان الأمر والنهي واستحالة المدح والذم لأن
تعلق الأمر والنهي إما أن يكون واجباً أو ممتنعاً وكلاهما محال
بطل الأمر والنهي فثبت أن القديم تعالى لو كان عالماً بجميع المعلومات

لادى الى المحال ○ وانما قلنا ان ما يودي الى المحال فهو محال فلانه
لو كان صحيحا لم يوذ الى المحال فبطل ان يكون تعالى عالما بجميع
المعلومات ○ **والجواب** انا قد بينا انه تعالى عالم بكل المعلومات
وكشفناه بما فيه مقنع وكفاية ○ فاما ما ذكره من بطلان الامر
والنهي والمدح والذم فتبين ان خلاف معلومه مقدور وانه
من جملة الممكنات وتفرد عليه كلاما شافيا اذا تكلمنا في قواعد
الحكمة وتفاصيل ابوابها ومسايلها فالكلام على هذه المسئلة بباب الحكمة
اخص وهي به احق والبق ○ فهذا تمام القول في اثبات العالمية له تعالى
وما يتعلق بها وبالله التوفيق ○

القول في اثبات كونه تعالى حيا وتوابعه

وفيه مسايل ثلاث ○ المسئلة الاولى في اقامة الدلالة على انه تعالى
حي وقبل الخوض في ذلك نذكر حقيقة الحي وللمتكلمين في بيان حقيقته
تعريفان التعريف الاول ذكره مثبتو الاحوال من اصحاب
ابي هاشم وحاصل ما قالوه انه المختص بصفة لكونه عليها يصح منه ان
يقدر ويعلم وهذه الحالة هي الحيية التي يزعمون انه الحي انما يتميز
عن الجماد بها وهذا التعريف ضعيف لوجهين احدهما انا لو لم نثبت هذه الصفة اذ
جعلوها اصلا في معقول حقيقة الحي وكان يلزم ان لا يفهم حقيقة
الحي الا من فهم هذه الحالة ونحن نعلم قطعا بالضرورة ان العوام

والاطفال يفهمون حقيقة الحي وان لم تخطر ببال احد منهم هذه الحالة
ولا يمكن ان يقال انهم يعلمونها على سبيل الجملة وهذا كاف في صحة
التحديد لانا نقول هذا خطأ فانا نعلم بالضرورة انهم لم يعلموها
جملة ولا تفصيلا ○ واما ثانيا فهب انا سلمنا لهم ثبوت هذه الحالة
للحي فلا ينبغي ان ناخذها في الحد ولا نجعل اصلا فيه فان هذه الحالة
لا يمكن تحصيل العلم بها الا بادلة الدقيقة ولا تعقلها الا الافاضل
من علماء الكلام ومن حق ما يكون حدا للشيء ان يكون سابقا الى
الافهام ليكون موصلا الى فهم حقيقة المحدود فاما اخذ هذه الحالة
في تعريف حقيقة الحي يكون خطأ لا محالة لما ذكرناه ○ التعريف
الثاني ذكره نفاة الاحوال ومعناه هو الذي لا يستحيل ان
يقدر ويعلم فكل ما كان موصوفا بانه لا يستحيل ان يقدر ويعلم
فهو حي فمعنى الحي راجع الى السلب كما ذكرنا فهذا ما قرره الخوارزمي
في المعتمد في بيان حقيقة الحي **والمختار** عندنا في تعريف ماهيته
ان يقال هو المتميز تميزا لمكانه يصح ان يقدر ويعلم ونعني بهذا
التميز احد امرين اما الذات في حقه تعالى واما البنية في حق الواحد
منا ونعني بهذه الصحة نفي الاستحالة وانما قلنا ان هذا هو معنى الحي
فلان الامر الذي وقع به التمييز بين الحي ومن ليس بحي هو جزء من مفهوم

الحي وأصلي في بيان حقيقته فلا يجوز إغفاله في حقيقة الحي بل يجب ذكره
كما حققناه ○ **فإذا تقررت هذه القاعدة** فالذي يدل على أن
الله تعالى حي هو أنه تعالى يصح أن يكون قادراً عالماً فيجب أن يكون
حياً وإنما قلنا أنه تعالى يصح أن يكون قادراً عالماً فلأنا قد قررنا
فيما سلف ثبوت قادريته وعالميته ومتى ثبتتا في حقه تعالى فلا بد
من كونهما صحيحتين لأن ثبوت الشيء مع كونه صحيحاً لا يعقل فثبت
صحة كونه تعالى قادراً عالماً وإنما قلنا أن من صح أن يكون قادراً
عالماً فلا بد من أن يكون حياً فهذا معلوم بالضرورة فإن بديهة
العقل قاضية بالتفرقة بين من يصح أن يقدر ويعلم وبين من لا يصح
أن يقدر ويعلم ولا وجه يدركه العقل إلا لأن أحدهما حي والآخر
ليس بحي فإذا تقرر أن الله تعالى قادر عالم وجب بحكم العقل أن
يكون حياً وهذا هو المطلوب ○ لا يقال قد جعلتم المختار
في تعريف حقيقة الحي هو المتميز تميزاً لمكانه يصح أن يقدر ويعلم
ثم لما أردتم الدلالة على أنه تعالى حي فلم تزيدوا في تحرير الدلالة إلا أنه تعالى
يصح أن يقدر ويعلم فيجب أن يكون حياً فجعلتم ما كان حداً هو
نفس الدلالة والحد للشيء لا يمكن أن يكون دليلاً عليه لأن الحد لا
يتطرق إليه المنع والدليل يتطرق إليه المنع والدفع فصار بينهما تعارض
فلا يمكن أن يكون الحد هو نفس الدليل لما ذكرناه ○ لأنا نقول ○

مستحيلاً

الوجهان

الوجهان متغايران فإنا أوردناه في الحد على أنه تعريف لماهية الشيء
من غير إشارة إلى حقيقة معينة بل لتعريف ماهية الحي من حيث هي هي
وأوردناه في الدلالة على أن بعض الحقائق المعينة محكوم عليها بصحة
القدرة والعلم فالوجه الذي أوردناه في الحد غير والوجه الذي
أوردناه في الدلالة غير وإذا تغاير الوجهان لم يكن بينهما معارضة
وهكذا الجواب فيما يجعله المتكلمون حداً ثم يوردونه بعينه دلالة
على ذلك المحدود فإن هذا يجري في كثير من المسائل الكلامية ○ لا يقال
لو كان الله تعالى حياً لكان كما يصح أن يكون قادراً عالماً يصح
أن يكون ظاناً ومعتقداً ومشتهياً ونافراً كالواحد منا فإنه لما كان
حياً لزم أن يصح عليه هذه الأمور فلما استحالت في حقه هذه الصفات
دل على أنه لا يفتقر إلى كونه حياً ○ لأنا نقول أما نفاة الأحوال
فهذا السؤال لا يتوجه عليهم لأن الحيية عندهم مختلفة في الذوات
فالحيية في حقه تعالى هي ذاته المخصوصة وهذه الأمور كلها مستحيلة
على ذاته فلا تكون مصححة لها لاستحالتها في حقه ○ وأما مثبتو
الأحوال فالحيية عندهم صفة واحدة متماثلة في الذوات فلاجرم
توجه عليهم هذا السؤال ولهم عنه جوابان أحدهما أن الحيية
وإن كانت متماثلة في الذوات على قولهم لكنها بالإضافة إلى ما يصحح
من الصفات على وجهين منها ما تصححه لا بشرط نحو كونه قادراً وعالماً

ومنها ما يصحح بشرط نحو كونه ظانا ومعتقدا ومشتهيا ونافرا فيصحح كونه ظانا ومعتقدا بشرط الا يجب كونه عالما ويصحح كونه مشتهيا ونافرا بشرط جواز الزيادة والنقصان وهذه الشرائط في حقه تعالى مستحيلة فلهذا لم تكن الحيية مصححة لها في حقه تعالى فبطل ان تكون مصححة لهذه الصفات لاجل استحالة شروطها ○ وثانيهما ان الحيية وان كانت واحدة في الذوات لكن الذات هي المؤثرة في الحقيقة واذا كان الامر هكذا فنقول نسبة ذاته تعالى الى كونه قادرا وعالما ليس كنسبتها الى كونه معتقدا وظانا ومشتهيا ونافرا فالمصحح واحد لكن المؤثر مختلف فلهذا استحال ثبوت هذه الصفات على ذاته تعالى ○ والفرق بين الوجهين على مذهبهم ان هذه الصفات مستحيلة على الوجه الاول على الله تعالى لاستحالة شروطها فلا يقال انها مصححة في حقه وعلى الوجه الثاني يقول انها مصححة بالاضافة الى الحيية ويصححها لكونها متماثلة في الذوات ومستحيلة بالاضافة الى تاثير الذات لاستحالة تاثيرها في هذه الصفات فهذا هو تقرير الكلام في الجواب على هذا السؤال على مذهب الفريقين ○

المسئلة الثانية في بيان مفهوم الحيية

ومعقولها ○ ذهب الشيخ ابو هاشم واصحابه الى ان الحيية في حق الله تعالى حالة زائدة على القادرية والعالمية وهي المقتضية لصحة هذه

الصفات شاهدا وغائبا وانها متماثلة في الذوات على معنى ان حقيقتها واحدة حيث حصلت ○ وذهب الشيخ ابو الحسين واصحابه الى ان معنى الحيية في حقه تعالى هي ان ذاته المخصوصة على لا يستحيل عليها ان تكون قادرة وعالمة من غير امر زائد على هذا وان معنى الحيية في الشاهد انما هي البنية المعتدلة المركبة من لحم ودم وهذا هو المختار والمعتمد في بطلان هذه الحالة في حق الله تعالى هو ان المعقول من الحي هو المتميز بين الممكنات بصحة ان يقدر ويعلم وهذا التميز يمكن الرجوع به في حقه تعالى الى نفس خصوصية ذاته وحقيقتها من غير امر وراء ما ذكرناه والى نفس البنية في حق الشاهد فمن عرف ما ذكرناه امكنه معقول حقيقة الحي شاهدا وغائبا ولا التفات الى ما يزعمه مثبتوا الاحوال من اثبات حالة هي الحيية فهذه زبدة ما عول عليه الشيخان ابو الحسين ومحمود الخوارزمي في ابطال هذه الحالة ○ وهي الحيية التي زعموها حالة زائدة شاهدا وغائبا ● **وتمام تقرير هذه الدلالة** بابطال ما زعموه دلالة على هذه الحالة وقد تمسكوا في اثبات هذه الحالة بشبه ثلاث **الشبهة الاولى** قولهم ان من صح ان يقدر ويعلم مفارق لمن يتعذر ذلك عليه والعلم بهذه المفارقة ضروري فلا بد من امر لاجله صح على احدهما ما تعذر على الاخر فاذا ثبت انه لا بد من

امرٍ بالضرورة فلسنا يخلو حال ذلك الامر اما ان يكون راجعًا الى
النفي او الى الاثبات ومحال ان يكون راجعًا الى النفي لان صحته ان
يقدر ويعلم انما هو امر ثبوتي فلا يجوز تعليله بما يكون راجعًا الى النفي
وان كان راجعًا الى الاثبات فلا يخلو حاله اما ان يكون راجعًا الى
الجملة او الى المحل وباطل ان يكون راجعًا الى المحل نحو البنية والحيوة
لان ذلك انما هو امر راجع الى الاجزاء والابعاض والجملة هي المغايرة
بنفسها فلا يجوز ان تكون مغايرة بما يكون راجعًا الى ابعاضها و
اجزائها لان ذلك كله في حكم الغير لها وهي لا تفتقر في امرٍ راجع
الى غيرها فاذا بطل ان يكون هذا الامر الذي وقعت به المغايرة
راجعًا الى المحل وجب ان يكون راجعًا الى الجملة وليس ذلك الامر
الا حاله للجملة هي الحيية كما ذكرناه فهذا ملخص ما يذكرونه في
دليل المغايرة **والجواب** عن هذه الشبهة من اوجهٍ ثلاثة
اما اولا فنقول ولم زعمتم انه لا يجوز ان تكون الجملة مغايرة لغيرها
بما يكون راجعًا الى بعضها وما المانع من ان يكون العقل انما صح من
الجملة لمكان بنية اختصت بها الجملة وان الكتابة انما صحت من الجملة
لمكان اليد واذا كان الامر هكذا فلم لا يجوز ان يكون صحة كون
الجملة قادرة وعالمة لامرٍ راجع الى بعضها وهو بنية الحيوة فمن حقكم
ان تقيموا دلالة على فساد هذا ليصح ما ذكرتموه ولا سبيل اليه بحال

قوي واما ثانيا فهذا معارض بصحة من يحيى فان من صح ان يحيى
مفارق لمن لا يحيى فان اوجبتم تعليلها بامرٍ راجع الى الجملة ايضًا و
الكلام فيه كالكلام في الاول حتى يتسلسل الى غير غاية وهذا محال
وان اوجبتم تعليل هذه الصحة بامرٍ عائد الى الاجزاء والابعاض فلم
في صحة ان يقدر ويعلم ان يعلل بامرٍ عائد الى الاجزاء والابعاض
من غير فرق بينهما وفي هذا حصول غرضنا وهو بطلان تعليلها
بامرٍ عائد الى الجملة هي الحيية على زعمكم واما ثالثًا فنقول حدثونا
لاي شيء دلت هاتان الصحتان اللتان هما صحة ان يقدر وصحة ان يعلم
على صفة عائدة الى الجملة هل لمطلق كونهما صحتين فقط من غير
اعتبار امرٍ زائد فهذا باطل بكل صحة فان كل صحة لا تدل على
صفة راجعة الى الجملة وان كانا انما دلا على صفة راجعة
الى الجملة لكونهما صحتين عائدتين الى مجموع اجزاء فهذا باطل ايضًا
لان صحة ان يحيى ايضًا راجعة الى مجموع اجزاء فيجب ان تكون دالة
على صفة راجعة الى الجملة وليس هذا من مذهبهم وقد ابطلناه
ايضًا بما مر وان كانا انما دلا على صفة راجعة الى الجملة لكونهما
صحتين راجعتين الى مجموع اجزاء لتلك الاجزاء صفة واحدة وهي الحيية
فهذا باطل ايضًا لان هذا هو نفس المسئلة التي وقع فيها النزاع
فمتى سلمنا ان للجملة صفة راجعة اليها وهل النزاع الا فيه وايضًا

فان هذا اشتراط لحصول المدلول في الدليل فلا يكون دليلا حتى يحصل
مدلوله لان الصحتين انما كانا دلالة على صفة راجعة الى الجملة
بشرط اسنادهما الى صفة عائدة الى الجملة وهذا اذا ورد تمحض فساد ما
قالوه ○ **الشبهة الثانية** قولهم لا شك في كون الواحد منا اجزاء
كثيرة وقد صارت في حكم الشيء الواحد في توجه المدح والذم
وعود جميع احكام الجملة وليس يصير في حكم الشيء الواحد الا لصفة
واحدة تصيرها في حكم الشيء الواحد فيجب ان يكون لها حالة هي
الحية كما قلناه **والجواب** من وجهين اما اولاً فلان البنية
انما صارت في حكم الشيء الواحد لاختلاطها وامتزاجها فلهذا رجعت
اليها هذه الاحكام من غير حاجة الى هذه الصفة واما ثانياً
فانا نقول نقول لكم ان الجملة صارت في حكم الشيء الواحد فان ادعيتم
ثبوت هذه الحالة لها ففيه وقع النزاع وان ادعيتم ان كل صحة عائدة
الى مجموع اجزاء فهي معللة بحالة عائدة الى الجملة فهذا باطل بصحة
كون الجملة حية كما قد بيناه ○ **الشبهة الثالثة**
قولهم الواحد منا يمكنه الادراك باليد المتصلة ولا يمكنه باليد المبانة
وليس ذلك الا لاجل خروجها عن صفة الجملة ولا يمكن ان يقال انما
تعذر الادراك بها لاجل عدم الاتصال لان هذا باطل بالشعر
والظفر فانهما متصلان ومع ذلك يتعذر بهما الادراك فاذن
لا بد من ثبوت حالة للجملة لاجلها يتمكن من الادراك باليد المتصلة ○

والجواب

والجواب انا نقول انما تعذر الادراك باليد المقطوعة ليس
لعدم الاتصال كما زعمتم بل انما تعذر الادراك بها لعدم حياتها
في نفسها وعدم اتصالها بالبنية الحية فلا يبطل بالشعر والظفر لانهما
وان كانا متصلين فليس فيهما حياة فلهذا تعذر الادراك بهما
لعدم حياتهما في انفسهما لا لعدم الاتصال وصح الادراك باليد المتصلة
لاجل حصول الحياة فيها واتصالها بالبنية الحية فهذا هو الكلام
على ما اوردوه دلالة على كون الحية حالة للجملة ولم اجد لهم
في المسئلة اقوى مما اوردته ومن احاط به امكنه الوقوف على فساده
والاطلاع على مناقضة مما وجهناه عليهم في الاعتراض ○

المسئلة الثالثة في اثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً

وفيها بحثان **البحث الاول** في فائدة وصفنا الله تعالى بانه سميع
بصير ○ فنقول اتفق اهل القبلة على وصف الله بكونه سميعاً بصيراً
وورد به الشرع ولكن اختلفوا في فائدته فحكي عن الشيخ ابي هاشم اولاً
انه كان يقول بان كونه تعالى سميعاً بصيراً صفة ذاتية زائدة على كونه
تعالى حياً لا آفة به ثم رجع بعد ذلك عن هذا القول وقال ان معنى وصفنا
الله تعالى بانه سميع بصير هو انه حي لا آفة به من غير امر زائد على هذا
والى هذا ذهب الشيخ ابو علي وقاضي القضاة وغيرهم من البصريين وذهب
الشيخ ابو القسم وغيره من معتزلة بغداد الى ان معنى وصفنا الله تعالى

بانه سميع بصير هو انه عالم بما يعلمه غيره من جهة هاتين الحاستين على
جهة المبالغة وحصول المبالغة فيهما من وجهين احدهما ان اكثر ما يعلمه
الواحد منا من المعلومات انما يكون من جهة حاستيه سمعه وبصره
فان بهما يدرك تفاصيل الاشيا وكيفياتها وكمياتها وثانيهما ان الواحد
منا يحصل بهاتين الحاستين اكثر الدلالة على اثبات الصانع
والنبوة فلما حصلت المبالغة فيهما من هذين الوجهين في تحصيل العلوم
صار وصفه تعالى بالسمع والبصر مبالغة في كونه تعالى عالما بالاشيا
وجرى وصفه بذلك على سبيل التجوز والاستعارة من غير اثبات جارحة
يستفيد العلم بها فاذا حاصل كلامهم ان وصفه بالسمع والبصر هو
العلم لا غير من غير امر زايد واعلم ان الخلاف في كونه تعالى
سميعا بصيرا فرع على الخلاف في كونه تعالى مدركا فمن قال ان
كونه تعالى مدركا هو امر زايد على كونه تعالى عالما كما هو مذهب
جماهير البصريين قال السميع البصير هو الذي يصح ان يكون مختصا بهذه
الحالة ومن ذهب الى ان كونه تعالى مدركا ليس امرا زايدا على كونه
عالما كما هو مذهب الكعبي وجمهور البغداديين قال ان كونه تعالى
سميعا بصيرا مدركا ليس الا اوصافا مترادفة مفيدة للمبالغة من
غير اختلاف في معانيها كقولنا عالم وعليم **والمختار**
عندنا ان كونه تعالى سميعا بصيرا ليس وصفا زايدا على كونه تعالى
حيا وان المرجع بهما الى كونه تعالى حيا ليس بذي آفة ولهذا وصفناه بانه

تعالى

تعالى سميع بصير وعن هذا اثبتنا الفرق بين قولنا سميع بصير وبين قولنا
سامع مبصر فسميع بصير معناهما الحي الذي ليس بذي آفة وسامع مبصر
معناهما كونه مدركا للمدركات ويدل على كونه تعالى سميعا
بصيرا ليس وصفا زايدا على ذاته مسلكان **المسلك الاول**
ذكره صاحب المعتمد وحاصل ما قاله هو ان هذه الحالة اعني كونه
سميعا بصيرا ليست معلومة بنفسها ولا طريق اليها وما كان هذا
حاله وجب نفيه وانما قلنا انها ليست معلومة بنفسها فلان ذات الله
تعالى ليست معلومة من النفس ضرورة فضلا عن صفتها وبطل ان
يقال انها معلومة من النفس وانما قلنا انه لا طريق اليها فلان الذي
يمكن ان يجعل طريقا اليها ليس الا صحة الادراك وصحة الادراك
انما هو اثر عن كونه حيا وحكم له فلا يجوز اسناده الى غيره ولا
يجوز ان يقال ان كونه مدركا هو مستند الى كونه حيا بالايجاب
له والتاثير فيه فبطل ان يكون مضافا الى غيره فثبت بما قلناه ان
هذه الصفة ليست معلومة بنفسها ولا طريق اليها وانما قلنا ان كل
صفة ليست معلومة بنفسها ولا طريق اليها فلا يجوز اثباتها ويجب نفيها
فلان اثباتها يودي الى تجويز ما لا طريق اليه واثبات ما لا طريق اليه
يفتح باب كل جهالة ويودي الى القدح في العلوم الضرورية والعلوم
النظرية وما ادى الى هذا فهو فاسد بالضرورة فبطل ان يكون له

تعالى بكونه سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه تعالى حياً ليس بذي
آلة فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي

المسلك الثاني

لو كان كونه سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه حياً ليس بذي
آلة لصح انفصال احدهما عن الآخر اذ لا وجه يوجب التلازم فيما بينهما
فكان يلزم ثبوت احدهما مع عدم الآخر فيعلمه تعالى سميعاً بصيراً
وان لم يعلمه حياً ليس بذي آلة ولا يعلمه سميعاً بصيراً فلما عرفنا تعذر
انفصال احدهما عن الآخر علمنا ان معقول احدهما هو معقول الآخر
فلهذا قلنا ان حقيقة كونه تعالى سميعاً بصيراً هو كونه حياً ليس بذي
آلة من غير امر زائد عليه فهذا تقرير ما يفيده قولنا سميع بصير ○

البحث الثاني في الدلالة على ان الله تعالى

سميع بصير وفيه طريقتان للمتكلمين

الطريق الاول

اعتمد هاهنا ابو الحسين المعتزلي وهو مبني على ان المرجع بكونه تعالى سميعاً
بصيراً الى كونه تعالى حياً من غير اثبات امر زائد وتقريرها
هو انه تعالى حي ليس بذي آلة وكل من كان حياً ليس بذي آلة فهو
سميع بصير وانما قلنا انه تعالى حي فلما سبق من الدلالة على انه حي
وانما قلنا انه ليس بذي آلة فلان الآلات انما تجوز على من كان جسماً
وذا جارحة وسنقرر ان شاء الله تعالى فيما بعد ان الله تعالى منزه عن
الجسمية وما يتبعها بعون الله تعالى وانما قلنا ان من كان حياً ليس

بذي

بذي آلة فهو سميع بصير فلانا قد قررنا فيما سبق ان معقول احد
هما هو معقول الآخر من غير امر زائد فاذا كان الله تعالى حياً ليس
بذي آلة فهو سميع بصير فهذا محصول كلام المعتزلة في تقرير
هذه الطريقة وتمشيتها على هذا الوجه احسن واقرب من تمشية
اصحاب ابي هاشم لها على وجه آخر فانهم ذكروا في تمشيتها قالوا
ان الله تعالى حي لا آفة به وكل من كان حياً لا آفة به فهو سميع
بصير وهم اذا قرروها على هذا الوجه كان لقائل ان يقول لهم
هل تعدون عدم الآلة آفة او لا تعدونه آفة فان قالوا بل نعده
آفة قلنا فالله تعالى يجب ان يكون ذا آفة لان الآلات منتفية عنه
وجميع الحواس مستحيلة في حقه وان قالوا لا نعده آفة قلنا فكيف تعدون
فسادها آفة ولا تعدون عدمها آفة وعدمها بان يكون آفة اولى
من فسادها فان قالوا ان عدمها انما يكون آفة في حق من يجوز
عليه الحواس والآلات ويحتاج في صحة ادراكه اليها واما الله تعالى
فهو حي لذاته فلا يفتقر الى الحواس والآلات فعدمها لا يعد آفة
في حقه قلنا فاذا كان الامر هكذا فينبغي الاعراض عن هذا
الاستدلال وان يقال في تمشية الدلالة انه تعالى حي ليس بذي آلة
وحاسة وكل من كان حياً ليس بذي آلة وحاسة فهو سميع بصير
كما حققناه في صدر هذه الدلالة فهذا تمام القول في هذه الطريقة ○

الطريق الثاني للاشعرية

وهي مبنية على انه تعالى موصوف بالسمع والبصر وان السمع والبصر حالتان في حقه تعالى زائدتان على كونه تعالى حيًّا ونحن نصححها ونظهر عوارها ووجه ضعفها بمشية الله وعونه وتحريرها هو انه تعالى حي وكل حي فانه يصح اتصافه بالسمع والبصر واضدادهما وكل ذات قابلة للمعنى وضده فانه يستحيل خلوها عن الضدين فاذًا ذات الله تعالى يجب ان تكون موصوفة بهاتين الصفتين اعني السمع والبصر او بضدهما لكن اضدادهما نقص وآفة والنقص والآفة محالان على الله تعالى فيبطل اتصاف الله تعالى باضداد هاتين الصفتين ونقايضهما واذا بطل ذلك ثبت ان الله تعالى موصوف بهاتين الصفتين وهذا هو المطلوب وهذا غاية ما ذكروه في اثبات هاتين الصفتين لذاته تعالى.

والاعتراض على هذه الطريقة من اوجه ثلثة. اما اولا فنقول سلمنا ان الله تعالى حي لكن لا نسلم ان من حق كل حي ان يصح عليه السمع والبصر فهذا ليس معلومًا بالضرورة فمن حقكم ان تقيموا دلالة على ذلك ليصح ما ادعيتموه. قالوا دليلنا على ذلك الشاهد فان الحي منا يصح عليه السمع والبصر فيجب في الغايب مثل ذلك لان الادلة لا يختلف حالها باعتبار الشاهد والغايب قلنا هذا خطا فان عندكم ان الله حي بحياة قديمة والحيوة القديمة

مخالفة للحيوة المحدثة من وجهين احدهما ان الحيوة القديمة لا يصح قيامها بالجواهر بخلاف الحيوة المحدثة. وثانيهما ان الحيوة القديمة لا تكون مصححة للشهوة والنفرة والظن والاعتقاد بخلاف الحيوة المحدثة وعلى الجملة فالقديم مخالف للمحدث في ذاته وحكمه كما ذكرنا ان حيوة الله تعالى مخالفة لحيوة الواحد منا فاذا تقرر هذا لم يلزم من كون الحيوة المحدثة مصححة للسمع والبصر كون الحيوة القديمة مصححة لهما فيفسد هذا القياس ويبطل رد الغايب الى الشاهد بما ذكرنا من اختلاف الحيوتين وتباين حقايقهما. واما ثانيا فهب انا سلمنا ان الحيوة القديمة مصححة لهاتين الصفتين ان يثبتا لكن لا نسلم ثبوتهما حالتين زائدتين على كونه تعالى حيًّا وانما المعقول من السميع البصير هو الحي الذي ليس بذي آفة ولا جارحة كما في حقه تعالى او الحي الذي لا آفة في حواسه كما في حق الواحد منا من غير امر زايد وراء ما ذكرناه وقد سبق الكلام على بطلان كونهما حالتين زائدتين على كونه حيا فلا فائدة في تكريره. واما ثالثا فلو سلمنا كونهما صفتين زائدتين على كون الحي حيًّا لكن لا نسلم ثبوتهما في حق الله تعالى فما دليلكم على ذلك. قالوا لو لم يكن حاصلا عليهما لوجب ان يكون حاصلا على اضدادهما لان الذات القابلة للشيء وضده يستحيل خلوه عنهما عن احدهما كالجوهر فانه لما استحال خلوه عن

الحركة والسكون وسائر الاكوان استحال خلوه عن السواد والبياض
وسائر الالوان والجامع بينهما كون الجوهر قابلا له ولضده وقد
ثبت ان اضدادهما مستحيلة على الله تعالى فلهذا اوجبنا حصوله عليهما
جميعا قلنا هذا خطا فان الواحد منا يجوز خلوه عن الشيء وعن
ضده فانه لا يريد بعض الاشيا ولا يكرهها وقد لا يشتهي الشيء ولا
ينفر عنه فمن اين يلزم اذا لم يكن حاصلا عليهما ان يكون حاصلا على
اضدادهما ولم لا يجوز خلوه عنهما وعن اضدادهما كما قلنا في حق
الواحد منا من غير فرق قوله الجوهر كما لم يجز خلوه عن الكائنية
فهكذا ايضا لا يجوز خلوه عن اللونية قلنا هذا فاسد فانه انما استحال
خلو الجوهر عن الكائنية ليس لان الجوهر قابل لها كما زعموا
فيجب مثله في اللونية بل نقول انما استحال خلوه عن الكائنية لان
التحيز من معقول الجوهر والكون من معقول التحيز اذ لا يعقل
متحيز من دون حصوله في الحيز ولا يعقل حصوله في الحيز من
غير ان يكون كائنا فيها فصار الكون ملازما للتحيز والتحيز
ملازم الجوهرية فلهذا قلنا ان الكائنية من معقول الجوهرية
بخلاف اللونية فانها ليست من معقول الجوهرية ولا ملازمة لها
من وجه فبطل هذا الاصل وصح ان السمع والبصر في حقه تعالى
ليسا صفتين زائدتين كما زعموه فهذا هو الكلام على كونه تعالى

حيا

حيا وكما ان من حق الحي ان يصح ان يكون مدركا فلنتكلم الان على كونه
تعالى مدركا

القول في كونه تعالى مدركا للمدركات

اعلم ان قبل الشروع في تفاصيل الادراك والكشف عن اسراره
نذكر ماهية الادراك وحقيقته فنقول كون المدرك مدركا امر
لا شبهة فيه لما كان الانسان يجده من نفسه ويعلمه بالاضطرار
الى احواله ولكن الكلام في تميزه عن سائر احواله وصفاته فاما
تميزه عن كونه قادرا او مريدا او كارها ومشتهيا ونافرا و
امرا وناهيا فهو معلوم بالضرورة فلا حاجة بنا الى ايراد دلالة
عليه وانما الذي يحتاج الى الدلالة تميزه عن العلم والمعتمد
في ذلك امور ثلثة اما اولا فلان الادراك لو لم يكن مخالفا
للعلم لما افترق الحال بين كوننا رائين للشيء وبين كوننا عالمين
به بعد غيبته عنا ولما افترق الحال بين ان يكون الالم في ابعاضنا و
ان يكون في غيرها مع انا نعلمه في الحالين ونجد نفوسنا نافرة عنه
في الحالين جميعا فلما علمنا التفرقة بالضرورة وجب ان تكون حقيقته
مغايرة لحقيقة العلم لا محالة واما ثانيا فلان الواحد قد يكون
رؤية شخص وسماع كلامه ولا يمكن العلم به والعلم بكلامه
واذا كان الامر هكذا وجب ان يكون ادراكه لشخصه وادراكه

لكلامه امرٌ زايداً على العلم ه وايضاً فانا لنا فلان الواحد منا
يعلم ما لا يدركه ويدرك ما لا يعلمه وهذا يقتضي ان يكون احدهما
مغايراً للآخر اما انا نعلم ما لا ندرك فكالعلم بالامور الغايبه
والعلم بالامور المعدومه ه واما انا ندرك ما لا نعلم فهو كادراك
النايم قرص البرغوث وهو لا يعلمه ولا يمكن المنع من ادراكه لانه
يتنغص عليه نومه لاجله ه وايضاً فقد يدرك اصوات الناس بحضرته
وهو نايم وربما يكون ادراكه سبباً لانتباهه وهو لا يعلمه ه
لا يقال لم لا يجوز ان تكون التفرقة بين ان تكون رايين
للشيء وبين ان لا تكون رايين له عايدة الى انا عند فتح العين نعرف
من تفاصيل المدرك ما لا نعرفه اذا غاب عنا واذا كانت التفرقه
راجعة الى هذا المعنى فلا حاجه بنا الى اثبات الادراك امراً زايداً
على العلم ه لانا نقول هذا فاسد فانا قد نشاهد الشيء
الصغير مشاهدة ظاهرة ونعرف تفاصيله معرفة بينة ثم اذا
اطبقنا اعيننا عنه عرفنا من حاله بعد ذلك ما عرفناه في حال الادراك
لقرب الزمانين ومع ذلك فانا نجد فرقاً بين الحالين فدل على ان
الادراك امر زايد على العلم بتفاصيله واحواله كما قلناه ه
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر الزايد على العلم عبارة
عن تاثير المدرك في الحاسه فان هذه الامور المدركه لا تخلو تاثيرها
في هذه الحواس وهذا امر نجده ظاهراً فان المرئي اذا اشتد

بياضه

بياضه ربما اثر في عين الرائي ه وهكذا الصوت الشديد فانا نحس
الصدمه داخل الاذن احساساً شديداً ربما يهلك بعضها ويبطل
وهكذا القول في الطعوم لا سيما عند الحموضة القوية والحرافه
العظيمه وهكذا القول في المشمومات والملموسات فهذا
الامر الزايد هو نفس هذا التاثير من غير امر زايد ه لانا نقول
هذا باطل فانا نعلم بالضرورة ان ابصار المرئي حالة اضافية حصلت
لنا ولها تعلق بالمدرك وانا نعلم بالضرورة صدور تاثير من جهتنا الى
المدرك ثم نعلم بالضرورة التفرقة بين هذه الحاله وبين الحاله
الاضافيه المسماه بالعلم فان نازعتم في ذلك كان نزاعاً في الضروريات
وان ساعدتم عليه وسميتم تلك الحالة الاضافيه الحاصله فينا بالنسبه
الى المدرك تاثير المدرك في الحواس كان نزاعاً في العباره و
النزاع في العبارات لا يليق بالمسالك العقليه فثبت بما ذكرناه
ان حقيقة الادراك مغايره لحقيقة العلم فاذا عرفت هذا فلنخض
الان في تفاصيل الادراك وحقايق القول فيه ينكشف برسم مسايل
خمس ه

المسئله الاولى في الدلاله على اثبات المدركيه

لله تعالى ه والمعتمد في اثباتها لذاته تعالى مسالك اربعه ه
المسلك الاول وعليه تعويل جماهير المعتزله من اصحاب
ابي هاشم وتقريره هو انه تعالى حي لذاته وكل حي لذاته فانه

يدرك المدرك عند وجوده فهاهنا مقدمتان فاما المقدمة الاولى
فهي ظاهرة وقد قدمنا بيانها واما المقدمة الثانية فهي ان الحية
شاهدا مقتضية للمدركية فهكذا الحية غائبا يجب ان تكون
مقتضية للمدركية وانما قلنا ان الحية شاهدا مقتضية للمدركية
فلامرين احدهما ان العضو متى كان من جملة الحي صح وقوع الادراك
به فلما دار الادراك على كونه حيا وجودا وعدما وجب ان يكون
هو المقتضي لهذه المدركية ۝ لا يقال لم لا يجوز ان يكون المقتضي
للمدركية هو اتصال العضو بالحي فلما انتفى تعذر الادراك به ۝ لانا
نقول هذا باطل بالشعر والظفر فانهما متصلان بالحي ومع ذلك
فانه لا يمكن بهما الادراك وثانيهما هو انه لما ثبت ان الحي السليم
الحس يجب ان يدرك المدرك عند وجوده مع ارتفاع الموانع وحصول
الشرائط فنقول هذا الوجوب لا يخلو ثبوته اما ان يكون لامر
او لا لامر ومحال ان يكون لا لامر لان الاحكام الثابتة لا يجوز تعليقها
بالعدم الصرف فبطل ان يقال ان ثبوته كان لا لامر وان كان ثبوته
لامر فهو لا يخلو اما ان يكون لانتفاء الموانع او لصحة الحاسة او
لوجود المدرك او لامر اخر وكل هذه الاقسام الاربعة وكلها
باطلة اما الاول وهو ان يكون ثبوته لانتفاء الموانع فهو باطل لامرين
اما اولا فلان فقد الموانع لا يختص الحي دون الميت فكان يلزم ان

يكون

يكون الميت مدركا للمدركات واما ثانيا فلان انتفاء الموانع امور
كثيرة وليس تعليل المدركية ببعضها اولى من تعليلها بالباقي فاما
ان يعلل بكل واحد منها وهو باطل لان العلل الكثيرة لا يضاف
اليها معلول واحد واما ان لا يعلل بشيء منها وهو المطلوب واما
الثاني وهو ان يكون ثبوته معللا بصحة الحاسة فهو باطل ايضا لامرين
اما اولا فلان صحة الحاسة امر عائد الى الاحاد والمدركية امر
راجع الى الجملة والعائد الى الجملة يستحيل ان يكون معللا بما يرجع الى
الاحاد لانه في حكم الغير للجملة ۝ واما ثانيا فلان المعنى بصحة الحاسة
هو ان لا يكون بها افة من عمى او غيره وهذا نفي والنفي لا يجوز
ان يكون علة لصفة ثبوتية فبطل ان يؤثر فيه صحة الحاسة ۝ واما
الثالث وهو ان يكون ثبوته معللا بوجود المدرك فهو باطل ايضا
لامرين اما اولا فلان المدرك قد يوجد في حق غير المدرك وما يوجد
في غيره لم يوجب له حالا ولا حكما ۝ واما ثانيا فلانه كان يلزم اذا
ادركنا السواد والبياض دفعة واحدة ان يحصل على صفتين ضدين
لان كل واحد من السواد والبياض يوجب صفة مضادة للاخرى وهذا
باطل ۝ واما الرابع وهو ان يكون المقتضي لوجوب هذه المدركية
امر اخر مغاير للحية وصحة الحاسة ووجود المدرك وانتفاء الموانع
فهذا باطل ايضا لانه لو كان وجوب كون الواحد منا مدركا معللا

بامر اخر غير هذه الامور لجاز ان يكون الواحد منا حاصلا على هذه
الامور ويكون بين يديه جبال شامخة واصوات هائلة وهو لا يدركها
بان لا يحصل ذلك الامر او يحصل ذلك الامر فيكون مدركا للمدركات
مع عدم هذه الامور فلما علمنا استحالة هذا بالضرورة دل على
ان المدركية لا تقف وجوب حصولها الا على ما ذكرناه فاذا ابطلت
هذه الاقسام كلها لم يبق الا ان المقتضي للمدركية هو الحيية ثم لما
كان الحي قد يكون مدركا وقد لا يكون مدركا علمنا ان اقتضا
الحيية لهذه المدركية موقوف على صحة الحاسة وارتفاع الموانع
ووجود المدرك وادنى ما يقف على الشي ان يكون شرطا فيه فلهذا كانت
هذه الامور شروطا في اقتضا الحيية للمدركية ه وانما قلنا ان الحيية
لما كانت مقتضية للمدركية شاهدا وجب ان تكون مقتضية لها غايبا
فلان صفة الحيية غير مختلفة في الشاهد والغايب فاذا وجب اقتضاوها
للمدركية شاهدا وجب اقتضاوها لها غايبا لان ما يثبت للشي يثبت
لمثله بالضرورة لا يقال الحيية لا تكون مقتضية للمدركية في
الشاهد الا بشرط صحة الحاسة وهذا الشرط في حق الله تعالى محال
فوجب القضا باستحالة المدركية في حقه تعالى ه لانا نقول هذا
فاسد لان حاجتنا الى هذه الحقايق انما كان لانا احيا بحيوة
والله تعالى حي لذاته فلا جرم كان مستغنيا عن الحواس كما ان
الذي لاجله احتجنا الى الالات في حصول افعالنا منا هو كوننا قادرين

بالقدرة

بالقدرة فكما وجب استغنا القادر لنفسه عن الالات فهكذا الحي
لنفسه يجب ان يكون مستغنيا عن الحواس فهذا ملخص ما يذكرونه
في تقرير هذا المسلك

المسلك الثاني

ذكره
الخوارزمي وحاصل ما قاله هو انا نعلم قطعا بالضرورة انا اذا علمنا
في شي انه حي فانا نعلم بالضرورة ايضا عند ذلك انه متى وصل اليه المدرك
فانه لا بد وان يدركه وان لم يوجد شي اخر ومتى علمنا انه ليس بحي
فانا نعلم انه يستحيل منه الادراك وان وجد سائر الاشيا وهذا يقتضي
كون الحيية علة في المدركية اذ لو لم تكن علة في المدركية لكان
يلزم في الحي السليم اذا وصل اليه المدرك ولم يوجد ما يقتضي كونه
مدركا ان لا يصير مدركا له وهذا يقدح في علمنا الضروري
بانا متى علمنا حيا سليما عن الموانع علمناه مدركا للمدرك الواصل اليه
فاذا ثبت هذا فنقول لا شك ان هذه المدركية متوقفة على وجود
المدرك ثم لا يخلو اما ان يتوقف بعد ذلك على شرط اخر او لا يتوقف
فان لم يتوقف على شرط اخر كانت المدركية حاصلة لله تعالى وان
توقفت على شرط اخر فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشرط هو الشرايط
المعقولة فيما بيننا من سلامة الحواس وعدم القرب القريب والبعد
البعيد وارتفاع الحجب واما ان يكون شرطا اخر وراء هذه الشرايط
والاول باطل لان تلك الشرايط لا يعقل ثبوتها الا في حق الاجسام

وَاللهُ تعالى ليس بجسم فيستحيل ثبوتها وتحققها في حقه وما استحال ثبوته استحال كونه شرطا لثبوت غيره والثاني باطل ايضا لانا لو وقفنا صحة حصول الادراك على شرط اخر سوى هذه الشروط المعقول لزمنا الدخول في كل جهالة ولجاز ان يكون بين ايدينا فيل ونحن لا ندركه بان حصل فينا مانع من ادراكه ولجاز ان يكون في السماء الف شمس ونحن لا ندرك الا هذه بان يحصل مانع عن ادراك ما عدا هذه الشمس وغير ذلك من الجهالات فثبت ان المقتضي لكون الباري تعالى مدركا حاصل والشرائط التي يمكن ثبوتها في حقه حاصلة فيجب القضاء بكونه تعالى مدركا فهذا منتهى ما ذكره الخوارزمي في تقرير هذا المسلك

المسلك الثالث

اعتمده بعض الاذكياء وحاصل ما قاله هو انا نعلم بالضرورة من حال العقلاء ان السامع المبصر عندهم اكمل حالا ممن لا يكون سامعا مبصرا وقد تقرر ان الواحد منا اذا لم يكن سامعا بآفة فهو سامع مبصر عند وجود المسموع والمبصر فلو كان الله تعالى يستحيل منه السمع والبصر عند وجود كل المسموعات والمبصرات للزم ان يكون الواحد منا اكمل حالا من الله تعالى وهذا معلوم الفساد بالضرورة فوجب القطع بكونه تعالى سامعا مبصرا لا يقال سلمنا ان حقيقة الكمال والنقص ومعناهما لنظر هل حصول المدركية يكون كمالا في حقه تعالى وفقدها يكون نقصا ام

لا يكون كذلك لان الخوض في كون الشيء كمالا ونقصا فرع على تصور حقيقة الكمال والنقص متصورة في العقل ومعلومة بالضرورة فلا حاجة بنا الى ايراد شيء في الكشف عن حقائقهما وبيانه ان العقلاء يعلمون ببداية عقولهم ان العلم صفة كمال وان الجهل صفة نقص ونعلم ايضا بالضرورة ان السمع والبصر صفتا كمال وان العمى والصمم صفتا نقص فلولا انهم يتصورون ماهية الكمال والنقص ويعلمونهما بالضرورة والا لما جاز ذلك لانا ما لم نعلم حقيقة الكمال والنقص بالضرورة استحال منا ان نحكم بهما على شيء بانه كمال ونقص فلما حكمنا على كون الجهل صفة نقص وان العلم صفة كمال دل على ان حقائقهما معلومة بالضرورة فلو لم يكن الباري تعالى مدركا للمدركات عند وجودها لكان منتقصا والنقص على الله تعالى محال

المسلك الرابع

الاستدلال بالادلة الشرعية على كونه تعالى مدركا وتقريره انا نقول قد ورد الشرع بوصفه تعالى بكونه سامعا مبصرا رائيا وهذه الالفاظ حقيقة في افادة هذه الادراكات فيجب حملها عليها وفي ذلك ما نريده من ثبوت كونه تعالى مدركا وانما قلنا ان الشرع قد ورد بوصفه تعالى بهذه الادراكات فلقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وقوله والله يسمع تحاوركما وقوله تعالى انني معكما (أَنْتُمَا?) اسمع وارى وقوله تعالى

وهو يدرك الابصار وغير ذلك من الايات الدالة على وصفه
تعالى بكونه مدركا وانما قلنا ان هذه الالفاظ حقيقة في افادة
هذه الادراكات فيجب حملها عليها فلان السابق الى الفهم عند
اطلاق قولنا فلان سامع مبصر راي ليس الا هذه الادراكات
واذا كانت حقيقة هذه الالفاظ هو افادة هذه الادراكات
وكان الادراك ليس مستحيلا على ذات الله تعالى وجب حمل هذه
الايات على ظواهرها وحقايقها ولم يجز صرف ظاهرها عن مجراه
لغير موجب ومتى حملنا على حقايقها وظواهرها وجبت هذه الادراكات
لله تعالى فصح وصفه بكونه مدركا وهذا هو المعتمد من
المسالك كلها دالة على كونه تعالى مدركا للمدركات ○

نعم هذه المسألة يجوز الاستدلال عليها بالادلة
السمعية لان صحة السمع انما يتوقف على الحكمة والعلم بالحكمة
لا يتوقف على العلم بهذه المسألة بل انما يتوقف على كونه تعالى عالما
وغنيا لا غير ولهذا سوغنا الاستدلال على هذه المسألة بالادلة
الشرعية من الايات وغيرها من مسالك السمع **وقد حكى**
قاضي القضاة عبد الجبار في كتابه المغني عن كثير من شيوخ المعتزلة
الاستدلال على كونه تعالى مدركا لهذه الامور المدركة لما
صح منه ان يعلمها مفصلة ولم يصح منه ان يفعلها على وجه
الاحكام لكن ذلك كله لا يصح الا بعد ادراكها فلما قام الدليل

على علمه

على علمه تعالى بها مفصلة وعلى ايجادها من جهته على وجه الاحكام
وجب ان يكون تعالى مدركا وهذا هو المطلوب وهذا فيه نظر
من وجهين اما اولا فلان العلم بتفاصيلها والعلم بايجادها محكمة ممكن
حصوله من دون ادراكها وبيان هذا ان الواحد منا يدرك الشيء
فيعرف تفاصيله ثم يغيب عن مشاهدته ولا يدركه ومع ذلك فانه
يعلم تفاصيله وان غاب عنه وهذا يدل على ان العلم بتفاصيله لا
يفتقر الى ادراكه واما ثانيا فان ادراكها لا يمكن الا بعد وجودها
والعلم المعتبر في ايجادها على وجه الاحكام لا بد وان يكون سابقا
على وجودها فاذا العلم بتفاصيلها وايجادها على الاحكام غير
متوقف على ادراكها فبطل ما قرروه في هذا الاستدلال والمعتمد
ما ذكرناه في المسالك السالفة •

وتمام تقرير هذه الدلالة بايراد ما يتعلق أبه
الكعبي وسائر البغداديين في نفي هذه المدركية وابطاله وقد
تمسكوا في نفيها بشبه خمس **الشبهة الاولى** قولهم لو كان الله
تعالى مدركا لكان ادراكه لا يخلو حاله اما ان يكون هو عين
ذاته او امرا زائدا على ذاته وباطل ان يكون هو عين ذاته لان عين
ذاته ثابت في الازل وليس مدركا في الازل باتفاق فبطل ان يكون
ادراكه هو عين ذاته وباطل ايضا ان يكون ادراكه امرا زائدا

على ذاته لانه لا يخلو اما ان يكون ثابتا في الازل او يكون متجددا فيما لا
يزال ومحال ان يكون حاصلا في الازل لان حصوله في الازل يستدعي
مدركا والمدرك يستحيل حصوله في الازل فيستحيل ايضا حصول الادراك
ومحال ايضا ان يكون متجددا فيما لا يزال لانه لا يلزم منه التغير
في ذاته والتغير عليه تعالى محال فاذا بطلت هذه الاقسام كلها استحال
كونه تعالى مدركا **والجواب** انا قد بينا بما سلف من
الادلة انه تعالى مدرك قوله لو ثبت كونه تعالى مدركا لكان لا
يخلو ادراكه اما ان يكون هو عين ذاته او امرا زايدا على ذاته
قلنا بل هو امر زايد على ذاته قوله اما ان يكون متجددا او غير
متجدد قلنا بل هو امر متجدد قوله يلزم منه التغير في ذاته قلنا
ما تعنون بالتغير اتريدون انه تعالى حصل على صفة المدركية بعد ان
لم يكن حاصلا عليها فهذا هو نفس مذهبنا فاي مانع منه وان اردتم
ان ذاته تعالى قد صارت على غير ما هي عليه فهذا خطأ لان حصول صفة
للذات لم تكن عليها لا يؤدي الى بطلان اصل الذات وفساد حقيقتها
وان اردتم معنى اخر فاذكروه لنتكلم عليه فبطل ما قالوه

الشبهة الثانية قالوا لو كان الله تعالى مدركا لكان
المقتضي لهذه المدركية هو كونه تعالى حيا اذ لا يعقل لاقتضائها
وجه الا كونه تعالى حيا ثم اقتضاؤه لها لا يخلو حاله اما ان يكون
بشرط الحاسة او من غير شرط الحاسة والاول محال في حقه تعالى فيجب

استحالة

استحالة المدركية والثاني محال ايضا لانه يقتضي الا يتوقف ادراكنا للمدرك
على الحاسة لان الحية لا تختلف حالها في اقتضاء المدركية ولما بطل
القسمان استحال ثبوت المدركية في حقه تعالى **والجواب**
ان هذا الاشكال انما يتوجه على اصحاب ابي هاشم حيث قالوا باثبات
هذه الحية حالة للجملة وزعموا انها متماثلة في الذوات فلا جرم
توجه عليهم هذا الاشكال وقد اجابوا بان الواحد منا انما افتقر
الى الحاسة لكونه حيا بحيوة فاما القديم تعالى فهو حي لذاته فلا
يلزم افتقاره الى الحاسة فاما من لا يثبت هذه الحالة فالسؤال غير
متوجه عليه لان معنى الحية في حقه تعالى عند من لا يثبت هذه الحالة
هو انه تعالى ذات مخصوصة لا يستحيل عليها ان تقدر وتعلم ومعنى
الحية في حق الواحد منا هو اختصاص الجملة ببنية مخصوصة فصارت الحية
في حقه تعالى مغايرة للحية في حقنا فاذا اقتضت ذاته وجوب هذه المدركية
من غير حاسة لم يلزم ذلك في حقنا لاختلاف حقيقة الحية في حقنا وفي
حقه تعالى **الشبهة الثالثة** قولهم الطريق الى اثبات الصفة
ليس الا احكامها وهذه المدركية لا حكم يعقل لها فلا يجوز اثباتها وانما
قلنا انه لا حكم لها فلانه لا يعقل لكونه مدركا حكما الا كونه طريقا
الى العلم بالمدرك والله تعالى عالم بالاشيا قبل وجودها ومحيط بحقايقها
فلهذا لم يكن الادراك طريقا في حقه تعالى الى العلم بها فلو اثبتنا
هذه المدركية في حقه تعالى لكان اثبات ما لا طريق له وهذا

محال **والجواب** انا نقول انما نثبتها في حق الواحد منا فهي
معلومة بالضرورة ونجدها الانسان من نفسه فلا نفتقر الى اثبات حكم
يكون طريقا اليها وانما نثبتها في حق الله تعالى فقد قررنا كيفية
الاستدلال على اثباتها في حقه تعالى بما قدمنا فلا وجه لاعادته ٥

الشبهة الرابعة لو كان تعالى مدركا للطعوم والروائح لوجب
ان يسمى شاما وذائقا ولو ادرك الالم واللذة لوجب ان يسمى الما وملتذا
فلما استحال وصفه تعالى بهذه الاوصاف دل على انه تعالى ليس بمدرك
وهذا هو المقصود **والجواب** ان الشام والذائق ليس اسما لمن
يدرك الطعم والرائحة فقط حتى يلزم ما ذكرتموه وانما هو اسم لمن
يستعمل حاسة الشم والذوق لادراك الطعم والرائحة والله تعالى
يستحيل عليه الحاسة فلا يوصف بذلك وهكذا القول في الالم واللذة
فان الالم والملتذ ليس اسما لمن يدرك الالم واللذة وانما هو اسم لمن يدرك اللذة
مع الشهوة لها والالم مع النفرة والشهوة والنفرة في حقه محال فلهذا
استحال وصفه بكونه الما وملتذا **الشبهة الخامسة** وهم
لو كان الله تعالى مدركا لكان ذا حس والحس على الله تعالى محال
فيجب ان يكون الادراك عليه محال ٥ **والجواب** ما تعنون بالحس
فان اردتم به هذه الادراكات فهذا هو مذهبنا فمن اين يلزم منه
محال ٥ وان اردتم بالحس هو ان يكون تعالى مدركا بالة فيكون
حساسا والحاسة في حقه تعالى محال فهذا خطأ لانا نقول به بل عندنا

انه تعالى

انه تعالى مدرك ولكن ادراكه يكون بغير الة فلا يلزم ان يكون
حساسا وان اردتم بالحس معنى ثالثا فاذكروه حتى نتكلم عليه فا
ندفع ما قالوه وصح ان الله تعالى مدرك للمدركات

المسئلة الثانية في بيان مفهوم هذه

المدركية ومعقول حقيقتها اعلم انا قد قررنا ان هذه المدركية
هي امر زائد على ذاته تعالى مغاير لكونه تعالى عالما فالخلاف في
اثباتها انما يتحقق مع من انكرها من البغداديين وقد سبق الكلام
عليهم في اثباتها فاما المثبتون لها فالخلاف بينهم واقع في امرين
احدهما ان هذه المدركية هل هي معللة بمعنى هو الادراك ام لا ٥
فالذي ذهب اليه الشيخان ابو هاشم وابو الحسين وغيرهما من جماهير المعتزلة
هو ان هذه المدركية ليست معللة بمعنى هو الادراك وانما المؤثر
فيها هو كونه تعالى حيا بشرط وجود المدرك شاهدا وغائبا والذي
ذهب اليه الشيخان ابو علي الجبائي وابو القاسم الكعبي وجمهور الاشعرية
انها معللة بالمعنى شاهدا وثانيهما ان هذه المدركية هل هي صفة
او حكم فذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من البصريين الى
انها حالة زائدة وليست حكما وذهب الخوارزمي الى انها حكم وليست
حالة فالخلاف في المدركية لا يتحقق الا في هذين الامرين والذي
نختاره في المقام الاول انها ليست معللة بمعنى كما تزعمه الاشعرية ٥

الذي يعمل عليه ... لانه به والمدرك موجود ولا ادراك فلو كان المؤثر في المدركية هو كونه حيا لا انه يلزم ان يدرك من غير علته ... ويعود ... والمدرك ... الاول ...

والذي نختاره في المقام الثاني انها حكم ايضا في كما يقوله الخوارزمي
ولم الحقق مذهب ابي الحسين في هذا المقام والاشبه على مذهبه الحاقها
بحقيقة الحكم دون حقيقة الصفة ولنوضح الكلام في كلا المقامين
بعون الله ولطفه

المقام الاول في بطلان المعنى والمعتمد

في بطلانه مسالك

المسلك الاول وعليه تعويل المعتزلة وحاصل
ما قالوه هو ان هذه المدركية صفة واجبة الحصول عند وجود
الشروط المذكورة وممتنعة الحصول عند عدمها او عدم بعضها
ومتى كان الامر هكذا استحال تعليلها بالمعنى وانما قلنا انها واجبة
الحصول عند وجود هذه الشرائط فلانا نعلم بالضرورة ان الواحد
منا اذا شخص بطرفه الى السما وحاسته صحيحة ولم يكن ثم مانع ولا
حايل عن روية الشمس فانه يستحيل الا يراها ونعلم ايضا بالضرورة
انه لو كان مطبقا عليه في تنور فانه يستحيل الا يدرك حرارتها من
غير مانع ولا حايل وهكذا القول في جميع المدركات فانا نعلم بالضرورة
وجوب ادراكها عند وجود هذه الامور لا محالة وانما قلنا انه
متى كان الامر هكذا استحال تعليلها بالمعنى فلامرين اما اولا
فالدوران في العقل وذلك لان العقلا متى علموا تكامل هذه الشروط
علموا وجوب حصول هذه المدركية وان لم يعلموا شيا اخر ومتى
علموا عدم هذه الشروط او عدم واحد منها علموا امتناع هذه

المدركية ولو علموا سائر الاشيا فلما دار حصول هذه المدركية
على هذه الامور في العقل وجودا وعدما وجب القطع ببطلان هذا
المعنى لانا لو جوزنا حصول هذا المعنى لكان ابطالا لما علمناه ضرورة
من وجوب حصول هذه المدركية عند حصول هذه الامور واما ثانيا
فالدوران الوجودي قال الشيخ ابو الحسين كل امر وجد عند وجود
امر وانتفى عند انتفائه على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ولم يبق
الى تعليقه بغيره طريق فان العقلا يضطرون الى العلم بان ذلك الامر
الذي حصل مع الدوران هو العلة وان تعليقه به واجب ويقطعون
به لا محالة

المسلك الثاني ذكره الشيخ ابو هاشم وتقريره
هو ان الادراك لو كان معنى لكان لا يمتنع وجوده في عين الواحد
منا بالمعدوم فيكون مدركا له لان المحل محتمل للادراك وان
كان المدرك معدوما لان من حق الادراك ان يتعلق بالشي على ما
هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كحصوله في حال وجوده
فيلزم ان يكون مدركا للمعدوم وهذا محال

وقد قرر الشيخ ابو الحسين هذا الكلام

على وجه اخر فقال لو كان الواحد منا مدركا بادراكات موجودة
فيه لجرت مجرى العلم في عموم تعلقها فيلزم صحة ادراك المعدوم
روية وسماعا ويلزم رويته الطعوم والروايح والعلوم وهذا انما

نعلم استحالته بالضرورة فبطل ان يقال ان الواحد منا مدرك بادراك

المسلك الثالث ذكره الشيخ ابو الحسين وحاصل ما ذكره
في نفي كون الادراك معنى هو ان هذا الادراك ليس معلوما بنفسه ولا
طريق اليه وما ليس معلوما بنفسه ولا طريق اليه وجب نفيه وانما
قلنا انه ليس معلوما بنفسه فلانه لو كان معلوما بنفسه لما وقع فيه
خلاف كسائر الامور الموجودة من النفس وانما قلنا انه لا طريق
اليه ايضا فلان الذي يمكن ان يكون طريقا الى ثبوت الادراك ليس
الا ان يقال انه موجب لكونه مدركا وهذا فاسد لان هذه المدركية
انما تكون دلالة على كون الادراك معنى اذا كانت حاصلة
على سبيل الجواز فاما اذا كانت حاصلة على سبيل الوجوب فلا
وقد تقرر ان هذه المدركية واجبة كما سنوضحه من بعد ان
شاء الله تعالى فثبت ان هذا الادراك لا طريق اليه وانما قلنا انما
لا طريق اليه وجب نفيه فلانا لو جوزنا ذلك لادى الى كل جهالة
والى فساد العلوم الضرورية والنظرية وهذا باطل فبطل ان يكون
الادراك معنى

المسلك الرابع لو كان الواحد منا رائيا
بادراك يحصل في عينه لجاز ان يفعله فاعله في عين الاعمى او في
عين الصحيح مع السواتر الكثيفة فكان يلزم ان يكون الاعمى رائيا
وان يكون الصحيح رائيا مع السواتر الكثيفة وهذا معلوم الفساد

بالضرورة فبطل ان يكون الواحد منا مدركا بادراك

المسلك الخامس لو كان الادراك معنى كما زعموه لوجب
ان يكون لكل مدرك ادراك يتعلق به كسائر الامور المتعلقة
من الارادة والعلم وغيرهما اذ لا يجوز في الادراك الواحد ان يتعلق
بمتعلقين واذا كان الامر هكذا لجاز ان يخلق فينا ادراك البقة
على ظهر الفيل ولا يخلق فينا ادراك الفيل فنرى البقة ولا نرى
الفيل اذ لا تعلق بين الادراكين فيجوز انفصال احدهما عن الاخر
فيلزم ما ذكرناه وفساده معلوم بالضرورة فهذه جملة ما عول
عليه المعتزلة في نفي كون الادراك معنى كما تزعمه الاشعرية

وتمام تقرير هذه الدلالة بايراد ما يعتمدونه

في اثبات الادراك وابطاله وقد تمسكوا بشبه ثلاث **الشبهة الاولى**
قولهم ان هذه المدركية صفة جايزة فيجب ان تكون معللة بالمعنى
وانما قلنا ان هذه المدركية صفة جايزة فلانها لو لم تكن جايزة
لكانت واجبة وباطل ان تكون واجبة لانها لو كانت واجبة لكان
وجوبها للذات فكان يلزم ان تكون ثابتة في الازل وهذا محال
فبطل ان تكون واجبة واذا بطل كونها واجبة ثبت جوازها
وانما قلنا ان كل جائز يجب تعليله بالمعنى فلان المدركية يستحيل
تعليقها بالفاعل واذا بطل تعليقها بالفاعل ثبت انها معللة بمعنى

هو الادراك وهذا هو المطلوب **والجواب** ان ما ذكروه
هاهنا مبني على ان المدركية حاصلة على سبيل الجواز وهذا خطأ فانا
سنقرر انها حاصلة على سبيل الوجوب فلا يجوز تعليلها بالمعاني لان
كل ما كان واجبا فوجوبه مستند الى ذاته واذا كان وجوبه مستندا
الى ذاته كان مستغنيا بذاته عن غيره فيبطل تعليل الصفات الواجبة بالمعاني
وسيأتي لهذا مزيد تفصيل عند الكلام في اضافة هذه الصفات الى ذاته
تعالى ٥ **الشبهة الثانية** قولهم قد ثبتت هذه المدركية فلا
بد لها من مؤثر ثم المؤثر فيها لا يخلو حاله اما ان يكون هو الذات او غيرها
ومحال ان يكون المؤثر فيها هو الذات لانه يلزم ان تكون حاصلة فيما لا
اول له وهذا باطل فبطل استنادها الى الذات ومحال ان يكون المؤثر
فيها لا اول له وهذا باطل فبطل امرا خارجا عن الذات لان الذي
يعقل مؤثرا خارجا عن الذات ليس الا الفاعل او العلة والمدركية
ليست من متعلقات الفاعل فبطل استنادها الى الفاعل فاذا بطلت هذه الاقسام
لم يبق الا ان يكون المؤثر فيها هو المعنى الذي هو الادراك وفي هذا
ما نريده **والجواب** ان هذه قسمة غير منحصرة لانها لم تشتمل
على مذهب الخصم فكانت باطلة لان الخصم يقول ان حصول هذه المدركية
هو على سبيل الوجوب وهي معللة بالاقتضاء عن كون الحي حيا وهذه القسمة
لم تكن مشتملة على ابطال هذا الوجه فوجب القطع ببطلانها ٥

الشبهة الثالثة قولهم المريدية معللة بمعنى فيجب ان تكون
المدركية معللة بمعنى ايضا وانما قلنا ان المريدية معللة بالمعنى
للدليل وموافقة الخصم على ذلك وانما قلنا ان المدركية يجب تعليلها
بالمعنى فلان الصفتين متى استحقتا على حد واحد وجب ان يكون المؤثر
فيهما من باب واحد فاذا كانت المريدية معللة بالمعنى فهكذا المدركية
والجواب ان المريدية انما دلت على الارادة لكونها حاصلة
على وجه الجواز فنقول ليس يخلو حال هذه المدركية اما ان تكون واجبة
او جائزة فان كانت واجبة حصل الفرق بينها وبين المريدية وان
كانت جائزة فهي دالة على الادراك فمن حقكم ان تعتمدوا دلالة على كون
المدركية جائزة لتتم قياسكم فاما مجرد الحمل لاحدى الصفتين على الاخرى
من غير تعرض لذكر الجامع فهو خطأ وهذا القياس المسمى بقياس الطرد
وهم يعتمدونه في كثير من مسائلهم وقد ذكرناه في اول الكتاب و
عددناه من المسالك الفاسدة وابطلناه فهذا اقوى ما يعتمده الاشعرية
في اثبات الادراك ولهم شبه كثيرة اغفلنا ذكرها لركتها وهوانها
فهذا هو الكلام فيما يتعلق بهذا المقام ٥

المقام الثاني

في ان هذه المدركية هل هي من قبيل الاحكام او من قبيل الاحوال ٥ اعلم
ان الخلاف في كون المدركية من قبيل الاحوال او من قبيل الاحكام
سهل يسير لان الحكم والصفة حقائقها متقاربة وهي امور اصطلاحية

فانهما متفقان في ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه بل هما من الامور
الاضافيه المستنده الى الذوات **والمختار عندنا**
عندنا في هذه المدركية انها بحقيقة الاحكام اشبه كما قاله الخوارزمي
لانه يستحيل العلم بها الا بواسطة المدرِك والمدرَك وهذا هو نفس حقيقة
الحكم فلهذا قلنا انها الى حقيقة الحكم اقرب فهذا تمام القول
في مفهوم هذه المدركية وبيان حقيقتها

المسئلة الثالثة في كيفية حصول هذه المدركية

مذهبنا وهو قول جمهور المعتزلة ان المدرِك مهما كان صحيح
الحاسة والمدرَك موجودا وكانت الموانع كلها مرتفعة فانه يجب ان
يكون مدركا ويستحيل خلافه وزعمت الاشعرية ان هذه متى حصلت
وتكاملت فان حصول الادراك غير واجب بل يكون جائزا والى هذا
ذهب ابو الهذيل من المعتزلة ولنا في تقرير الاستدلال على وجوب
الادراك عند حصول هذه الامور وتكاملها مقامات فتارة ندعي
الضرورة وتارة ندعي الاستدلال **المقام الاول** دعوى الضرورة
وهي طريقة ابي الحسين واصحابه ثم هم يقررونها على وجهين فتارة
يقولون ان العلم بوجوب حصول هذه المدركية عند وجود هذه الامور
ضروري والعلم بكونه ضروريا يكون ضروريا ايضا وتارة يقولون العلم
بوجوب حصولها ضروري والعلم بكونه ضروريا نظري ونحن نعرض

الكلام

الكلام في الوجهين جميعا بمشية الله تعالى **اما الوجه الاول**
وهو بيان ان العلم بوجوب حصول هذه المدركية عند وجود
هذه الامور هو علم ضروري وان العلم بكونه ضروريا هو
ضروري فحاصل كلام ابي الحسين ان كل عاقل خبر الامور وسبرها
وتكرر عليه ادراك المدركات مرة بعد مرة لا فانه لا يشك اذا
باشر بباطن كفه او بجسده نارا متوججة او حديدا محميا في استحالة
كونه غير مدرك لحرارة النار والحديد المحمي وان من المحال ان
يطبق على الحي التلبير في تنور مسجور ثم لا يدرك حرارة النار وان
تنفصل اعضاؤه وتنقطع اوصاله وهو لا يحس بالم وان اهل اقليم
عظيم يشخصون بابصارهم الى السماء فلا يرون قرص الشمس من
غير حائل عنها وان يقبل نحونا جيش عظيم وترتفع اصواتهم ثم يصلون الينا
فلا نراهم ولا نسمع اصواتهم وغير ذلك من الامور التي نعلم استحالتها
كل عاقل بالضرورة **ثم انه اورد على نفسه** عقيب ما ذكره
من هذه الامور الجلية صورا من الامور العادية مثل الاحراق عقيب
ملاقاة النار وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب للاشياء
الطيبة والشرب للماء البارد ووجود النبت عند القاء البذر في
الارض الجيدة وعلوق الولد عند القاء النطفة في الرحم واجاب
عن هذه الامور بوجهين اما احدهما الاعتراف بوجوب حصول

فا

هذه الامور عقيب ما ذكرناه ولم يلزم ذلك في حق الولد وذكر في
الفرق بانه ليس العلم بوجوب حصول هذه الامور في الظهور كالعلم
بحصول الولد عند القاء النطفة في الرحم ○ وثانيهما ان هذه الامور
التي ذكروها والصور التي قدروها تجري مجرى شبه السوفسطائية
في كونها غير قادحة في العلم الضروري الحاصل لنا بوجوب الادراك
عند وجود هذه الشرائط فانه لو قيل لعاقل منا لعل هذا الجبل صغير
وان كنا نشاهده كبيرا ولعل هذه الاشيا المشاهدة تذوب وتعقد
ولا حقيقة لها فانا لا نشك بسبب ما قالوه في الامور المشاهدة فهكذا
ما ذكروه من هذه الصور لا نشك لاجلها فيما علمناه ضرورة من
وجوب الادراك عند وجود هذه الشرائط فهذه نبذة كلامهم
في تقرير هذا الوجه ○ **واما الوجه الثاني** وهو ان العلم بوجوب
حصول الادراك عند حصول هذه الامور معلوم بالضرورة لكن
العلم بكونه ضروريا هو علم نظري محصول ما ذكره ابو الحسين
بعد تحرير المعضلات هو ان العقلاء متى علموا ان حواسهم سليمة
ثم استعملوها فلم يروا فيلا بحضرتهم فانهم يعلمون بالضرورة انه
غير موجود وهذا العلم مستند الى انهم لم يروه بعد اعمال حواسهم
السليمة ولا يصح هذا الاستناد الا اذا ثبت انه لو كان موجودا لوجبت
رؤيته وما يتوقف عليه العلم الضروري فهو ضروري لا محالة فاذا
العلم بانه لو كان المرئي حاضرا لوجبت رؤيته عند اجتماع هذه

الشرائط هو علم ضروري وهذا هو المطلوب فهذه مقدمات اربع
لا بد من اثباتها اما المقدمة الاولى وهي ان العقلاء متى اعملوا حواسهم
السليمة فلم يروا فيلا بحضرتهم فانهم يعلمون انه غير موجود وهي معلومة
بالضرورة فلا حاجة بنا الى تقريرها بالدلالة ○ واما المقدمة الثانية
وهو ان العلم بانه غير موجود يستند الى العلم بانهم لم يروه عند
اعمال حواسهم فالذي يدل على ذلك ان العقلا يفزعون الى اعمال
حواسهم ليعلموا انه ليس بحضرتهم فيل ويعللون حصول معرفتهم بانه
ليس بحضرتهم فيل بانهم لم يروه فيقولون نقطع بانه ليس بحضرتنا فيل لانا
لم نره مع اعمال حواسنا وعدم المانع من رؤيته ○ واما المقدمة
الثالثة وهو انه لا يصح هذا الاستناد الا اذا ثبت انه لو كان الفيل موجودا
لوجبت رؤيته فالذي يدل على ذلك ان الاعمى لما جوز حصول المرئي
وهو لا يراه والبصير لما جوز حضور الملئكة والجن وهو لا يراهم
فلا جرم لم يمكنه القطع بعدم رؤيتهم فعلمنا ان هذا الاستناد لا
يتم الا مع القطع بان المرئي لو كان حاضرا لوجبت رؤيته والعلم بهذا
الوجوب هو اصل له وهو متفرع عليه ○ واما المقدمة الرابعة وهو ان
ما يتفرع عليه العلم الضروري فهو ضروري لا محالة فالذي يدل عليه
هو ان العلم بان المرئي لو كان موجودا لوجبت رؤيته لو لم يكن العلم
بهذا الوجوب ضروريا بل كان نظريا لجاز تطرق الشبهة اليه [illegible]

ما كان معلوما بالنظر والاستدلال لتطرق الشبهة اليه فلو قدرنا
تطرق الشبهة عليه لكان لا يخلو العلم الضروري المتفرع عليه وهو
العلم بانه لا فعل بحضرتنا اما ان يبقى ولا يبقى فان بقي قدح ذلك في كونه فرعا
لان من حق الفرع ان لا يبقى مع فساد الاصل وان لم يبق قدح ذلك في
كونه ضروريا لان من حق الضروري ان لا يزول ولا يتغير فاذا
بطل كونه غير ضروري وثبت انه ضروري فهذا ملخص ما ذكره
ابو الحسين في تقرير هذه الدلالة في هذا المقام الاول كما حكيناه

المقام الثاني دعوى الاستدلال وهي طريقة اصحاب ابي
هاشم وحاصل ما ذكره قاضي القضاة في كتابه المغني وابن متويه في
تذكرته هو ان القول بجواز حصول المدركية عند وجود هذه الشرايط
يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال فالقول بجواز المدركية
عند اجتماع الشرايط يكون محالا ۞ وانما قلنا ان القول بجواز حصول المدركية
يؤدي الى المحال فلان القول بكونها جايزة يرفع الثقة بالامور المشاهدة
ويلحق البصراء بالعميان وبيان هذا انا لو جوزنا ان يكون المدرك
حاصلا ولا نراه لجاز ان يكون بين ايدينا جبال شامخة واصوات هايلة
وفيلة كثيرة وتحن لا ندركها مع وجودها وارتفاع الموانع عن رؤيتها
ويلزم ان يكون حال المبصر كحال الاعمى فان الاعمى لا يمكنه القطع
على انه لا فيل بحضرته وهكذا القول في البصير فانه لا يمكنه ان يقطع
على انه لا فيل بحضرته لجواز ان يكون ولا يراه وهذا باطل بالضرورة

واستحالته

واستحالته معلومة لكل عاقل فثبت بما ذكرناه ان القول بجواز المدركية
عند اجتماع هذه الشرايط يؤدي الى المحال وانما قلنا ان كل ما يؤدي
الى المحال فهو محال فهذا ظاهر لانه لو كان صحيحا لم يؤد الى محال
فهذا ما عول عليه اصحاب ابي هاشم في الدلالة على كون المدركية واجبة
الحصول عند اجتماع هذه الشرايط فهذه الادلة التي ذكرناها هي
المعتمدة عند المعتزلة في وجوب حصول المدركية عند اجتماع هذه
الشرايط وهي قوية موصلة الى الغرض لا غبار على دلالتها ۞

نعم المختار عندنا ما ذكره الشيخ ابو الحسين في الوجه
الثاني الذي حكيناه عنه وهو ان العلم بحصول هذه المدركية عند
وجود الشرايط معلوم بالضرورة وان العلم بكونه ضروريا معلوم
بالنظر والاستدلال وانما قلنا انه معلوم بالضرورة فلما قررناه من
الادلة واوضحناه بالامثلة بما فيه مقنع وانما قلنا ان العلم بكونه
ضروريا هو امر نظري فلانه ربما يلتبس حاله على بعض العقلاء وعلى هذا
يحمل خلاف الشيخ ابي الهذيل والاشعرية ولو كان ضروريا لما وقع فيه
نزاع ۞ فاما خوض اصحاب ابي هاشم في الاستدلال فليس لغرض
المسألة وانما هو اعتضاد وتقوية واستظهار بالادلة **ونحن**
نقرر هذه الدلالة بايراد الاسولة والانفصال
عنها وفي جملته السؤال الاول قولهم هذه الادلة التي قررتموها

بأسرها منقوضة بالأمور العادية فإنا نجوز أن يقلب الله الجبال ذهبا
وأن تكون أحجار الأرض كلها دررا ويواقيتا ونجوز أن يكون ماء البحر
قد انقلب دما عبيطا أو عسلا وأن يكون الواحد منا إذا أطبق
على عينه لحظة فإنه يجوز أن يكون في السماء شمس غير هذه وهكذا
القول في سائر الأمور العادية التي نجوز خلافها ومع ذلك فإنا نقطع
بأنها ما حالت عن ما هي عليه فهكذا القول فيما نحن فيه فإنا نجوز أن
تكون بين أيدينا جبال شامخة وأصوات هائلة وفيلة عظيمة ومع ذلك
فإنا نقطع بأنها غير موجودة فإذا تجويزنا لهذه الأمور لا يمنعنا من القطع
على كونها معدومة فثبت بما ذكرناه أن هذه الأدلة منقوضة بما حققنا

وجوابه أن هذا النقض الذي زعموه منحرف عن مقصود
الدلالة وتحقيقه أنها ممكنة بالإضافة إلى قدرته ومع ذلك فإنا نقطع بأنها
باقية على حالها وأنها لم تتغير عما هي عليه ولكن كلامنا في علمين أحدهما
أصل للآخر فإنا نمنع من حصول الفرع من دون أصله وقد قدمنا فيما
سبق أن العلم بعدم كون الفيل بحضرتنا مستند إلى العلم بأنه لو كان
حاضرا بين أيدينا لوجبت رؤيته فمتى جوزتم أن يكون حاضرا وأنتم
لا ترونه حينئذ لا يمكنكم القطع بأنه غير حاضر لأن ما كان فرعا للغير
ومستندا إليه فإنه لا يمكن حصوله من دون أصله وإلا بطل كونه فرعا
ومتوقفا عليه فصار ما ذكروه من النقض كالمنحرف عن مقصود
الدلالة فلا يكون واردا عليها فاندفع ما قالوه ٥

السؤال الثاني

السؤال الثاني هب أنا سلمنا أن هذه النقوض غير واردة
على هذه الأدلة ولكن نقول إن العلم بعدم كون الفيل بحضرتنا ليس
مستندا إلى العلم بأنه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته فما دليلكم عليه
وبيانه أنا نقول ليس يخلو حال ما جعلتموه أصلا للعلم بأنه لا فيل
بحضرتنا إما أن يكون هو عدم رؤيتنا الفيل أو العلم بأنه لو كان حاضرا
لوجبت رؤيته والأول باطل لأن عدم رؤيتنا الفيل لا يكون مؤثرا
وأصلا في وجود العلم بأنه لا فيل بحضرتنا لأن العدم الصرف لا يكون
مؤثرا في وجود أمر من الأمور والثاني باطل أيضا لأن علمنا بعدم
الفيل بحضرتنا ليس موقوفا على العلم بأنه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته
ولا هو طريق إليه بل نقول الطريق إليه هو العلم بأنا نرى الجهات فارغة
عنه ونرى الضياء والنور حاصلين فلو كان فيها فيل لما كان الأمر كذلك
فبهذا الطريق نعلم عدم الفيل بحضرتنا لا بما ذكرتموه فبطل أن يكون
العلم بأنه لو كان الفيل حاضرا لوجبت رؤيته أصلا للعلم بأنه لا فيل بحضرتنا

وجوابه أنكم أخللتم بقسم ثالث فإنا نقول إن العلم بعدم كون
الفيل بحضرتنا يتوقف على أمرين أحدهما عدم الرؤية له وثانيهما العلم بأنه
لو كان حاضرا لوجبت رؤيته لكن أحدهما شرط والآخر هو العلة فالشرط
هو عدم رؤيتنا الفيل بحضرتنا والمؤثر هو العلم بأنه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته

فالمؤثر هو مجموعهما كما ذكرناه وانما قلنا ان العلم بانه لو كان حاضرا
لوجبت رؤيته هو احق بان يكون هو المؤثر لان العدم لا يكون مؤثرا
في وجود شيء كما حققناه فلهذا كان احق بان يكون مؤثرا

السؤال الثالث العلم بعدم حضور الفيل عندنا اجلى من العلم
بانه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته فكيف جعلتم العلم بانه لو كان حاضرا
لوجبت رؤيته اصلا له ومستندا اليه ومن حق ما يكون اصلا للشيء ان
يكون اجلى منه واشد ظهورا وانما قلنا انه اجلى منه فهذا معلوم
بالضرورة فان عدم الفيل بحضرتنا معلوم بالضرورة لا نزاع فيه خلاف
بين العقلاء اذا لم نره وانما النزاع وقع في العلم بانه لو كان حاضرا
رؤيته فلهذا قلنا بانه اجلى منه وانما قلنا ان من حق ما كان اصلا للشيء
ان يكون اجلى منه فهذا ظاهر لا يحتاج الى الكشف **وجوابه**
من وجهين اما اولا فلا نسلم ان احدهما جلي والاخر خفي بل هما يستويان في
الجلا وكيف لا وقد ذكرنا من قبل ان العلم بان المرئي لو كان حاضرا
لوجبت رؤيته هو علم ضروري معلوم ببديهة العقل وانه في غاية
الوضوح والجلاء واما ثانيا فهب انا سلمنا انهما متفاوتان في الجلا وان
احدهما اجلى من الاخر فالعلمان متى كان احدهما اصلا للاخر ومقتضيا
له من غير واسطة جاز ان يكون الفرع سابقا الى الفهم كما نقول في
المعلول مع العلة عند القائلين بهما **السؤال الرابع**
قولهم لو كان العلم بانه لا فيل بحضرتنا مستندا الى العلم بانه لو كان

حاضرا لوجبت رؤيته لوجب الا يحصل للضرير لانه فاقد له ونحن نعلم ان
الضرير يمكنه ان يعلم انه لا فيل بحضرتنا بان يلمس بيده فلا يجد شيئا بحضرته
فلو كان اصلا له لما كان حاصلا للضرير كما زعمتموه **وجوابه**
انا نقول هذا لا يضرنا فان مقصودنا هو ان البصير لا يمكنه القطع
من جهة الرؤية بانه لا فيل بحضرته لما لم يحصل له العلم بانه لو كان
موجودا بحضرته لوجب ان يراه وهذا حاصل في حق الضرير فانه لا يمكنه
من جهة الرؤية ان يقطع بانه لا فيل بحضرته مع تجويزه ان يكون بحضرته
وهو لا يراه وهذا هو الذي نريده ولسنا نمنع ان يحصل للضرير طريق
اخر يعلم بها انه لا فيل بحضرته نحو انه يلمس فلا يجد شيئا او يخبره مخبر
صادق او يتواتر لديه الخبر بانه لا فيل بحضرته او غير ذلك من طرق
العلم وانما الغرض ما ذكرناه **السؤال الخامس** قولهم ما الزمتمونا
على القول بجواز كون المرئي حاضرا ونحن لا نراه فهو لازم لكم في
صورتين من مذهبكم فالصورة الاولى ان من الجائز على مذهبكم ان يسلب
الله عنا صحة الحاسة فحينئذ لا نرى الفيل وان كانت موجودة
بين ايدينا والصورة الثانية ان من الجائز على مذهبكم في الشعاع ان
يمنعه الله تعالى عن اتصاله بالمرئي فلا يرى الفيل وان كان موجودا
بحضرتنا فثبت ان ما الزمتمونا على القول بجواز كون المرئي بحضرتنا
ونحن لا نراه فهو لازم لكم في هاتين الصورتين فما اجبتم علينا فهو جوابنا

وجوابه انا قد قررنا من قبل وجوب استناد العلم بانه لا مثل
لحضرتنا الى العلم بانه لو كان موجودا لوجبت رؤيته فلا وجه لتكريره
فاما المعارضة الاولى فليست وارده لانا لمسلمينا فانا انما نوجب حصول
الادراك للمدرك متى كان موجودا اذا كانت الحاسة صحيحة فاما اذا
كانت غير صحيحة فليس كلامنا متناولا له فبطل ما توهموه ٥ واما
المعارضة الثانية فمن يقول بالانطباع فهو غير لازم على مذهبه
فلا يلزمه الجواب عنه ومن يقول بالشعاع فهو يعتذر عما ذكروه
بان يقول ان الشعاع المنفصل عن الحدقة نزل منزلة الآلة في الادراك
فلا يختص بمرئي دون مرئي فاذا انفصل عن العين وجب ان يكون رائيا
كل ما تصح رؤيته بخلاف الادراك على زعمكم فانه جائز الحصول
ويختص كل ادراك بمدرك بعينه فيجوز ان يفعله الله بمدرك دون
مدرك وحينئذ يلزم ما ذكرناه ٥ فثبت ان ما اوردوه من المعارضة
غير لازم ونقرر ما الزمناهم بحمد الله ٥ **فاما الاشعرية**
فلهم في تقرير جواز ادراكه شبهتان **الشبهة الاولى**
قولهم انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا لكن رؤيتنا لاجرام الكواكب وكذلك
ورؤيتنا للجبال البعيدة فلا يخلو اما ان نكون رائين لجميع اجزائه التي
او لا نكون رائين لشيء من اجزائه او نكون رائين لبعض اجزائه دون
بعض والاول يقتضي انا نرى الشيء على ما هو عليه من الكبر وقد عرفنا
بطلانه والثاني يقتضي ان لا نراه اصلا والثالث يقتضي ان نرى بعض اجزائه

دون

دون بعض وهو معلوم بالضرورة ان الشرائط المذكورة كما انها حاصلة
بالنسبة الى الاجزاء المرئية فهي حاصلة بالنسبة الى الاجزاء التي هي غير
مرئية ولما كان المرئي مستجمعا للشرائط التي يجب ان يدرك عليها
من المقابلة وعدم الموانع علمنا ان حصول الرؤية عند استجماع شرائطها
ليس امرا واجبا وانما هو امر جائز كما قلناه وهذا هو المطلوب ٥
والجواب عن هذه الشبهة ان هنا اسبابا تقتضي ان يرى
الجسم الكبير صغيرا وهي متفرعة على اختلاف الناس في كيفية ادراكنا
لما ندركه بحاسة البصر وجملتها ثلاثة اسباب **السبب الاول**
مذهب اهل الانطباع وهو الذي عول عليه جمهور الفلاسفة وحاصل
ما قالوه ان الرؤية لا تحصل الا لاجل انطباع صورة المرئي في الحدقة
وانه يرتسم بين الناظر وبين المرئي شكل مخروط مستدقه مما
يلي الرائي واوسعه يلي المرئي فكل ما كان المرئي ابعد كان ذلك
الشيء ادق واصغر ومتى كان اصغر كانت الصورة المنطبعة فيه اصغر
فلاجل ذلك وجب ان تكون رؤيتنا للكبير من المكان البعيد صغيرا فهذا
هو الوجه في ذلك على قول اهل الانطباع **السبب الثاني** على قول
اهل التأثير وهو مذهب الشيخ ابي الحسين وتقرير ما قاله هو ان صورة
المرئي تؤثر في الهواء الحاصل بين الرائي والمرئي ويحدث فيه ثم تحصل تلك
الصورة في نقطة الناظر بواسطة الهواء فاذا كان المرئي على البعد المفرط
فانه يضعف تأثيره في الهواء ويتلاشى ويضمحل ولا يزال هذا التأثير
يضعف مع كثرة البعد حتى ينقطع ويبطل ومثله من يرمي حجرا في

رائي

مرئي

ماء فان الماء يتحرك ويضطرب ولا يزال يضعف ويتلاشى حتى يبطل وكلما
كان التحريك اقوى طال زمان الحركة وكل ما كان اضعف كان زمانه
اقرب وهكذا الحال في مسئلتنا فانه اذا عظم الجسم قوي تاثيره في الهوى
الحاصل بين الرائي والمرئي واذا كان الجسم صغيرا فانه يضعف تاثيره
في الهوى فهذه زبدة ما قاله ابو الحسين في العلة في رؤيتنا للكبير صغيرا
مع البعد ٥ **السبب الثالث** مذهب اهل الشعاع تحقيق ما قالوه
هو ان الشعاع عندهم شكله على هيئة الصنوبرة ومعنى هذا ان مستدقه
يلي المرئي واوسعه مما يلي الرائي فاذا كان المرئي بعيدا كانت زاوية
الشعاع ادق ولا تزال الزاوية تتزايد دقة مع كثرة البعد فلهذا
رأينا الكبير صغيرا فهذه هي الاسباب الموجبة لرؤيتنا الكبير صغيرا
مع البعد فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان البعد المفرط مانع من الرؤية
وتقرر ان المدركية واجبة الحصول الا عند مانع ٥

الشبهة الثانية قولهم لو كانت المدركية واجبة
الحصول عند وجود هذه الشرائط كما زعمتم لوجب رؤية الجوهر الفرد
وهذا محال فيجب ان يكون حصول المدركية عقيب تلك الشرائط محالا
ايضا وانما قلنا ان المدركية لو كانت واجبة الحصول لوجب رؤية
الجوهر الفرد فلان المدرك موجود والشرائط حاصلة والموانع
مرتفعة عن رؤية الجوهر الفرد فلو كانت واجبة الحصول عند
وجود هذه الامور لوجبت رؤيته فلما تعذرت رؤيته في حقنا دل

على

على ان حصول المدركية ليس امرا واجبا وانما هو امر جائز كما نقوله
وانما قلنا ان ادراك الجوهر الفرد محال فهذا معلوم بالضرورة فثبت
بما قلناه ان حصول المدركية عقيب هذه الامور امر جائز وهذا هو
المقصود ٥ **والجواب** عن هذه الشبهة يجري على حد الجواب
عن الشبهة الاولى فانا انما نوجب حصول المدركية عند ارتفاع الموانع
ولا شك ان الصغر مانع عن الرؤية ولهذا لم نر الجوهر الفرد والسبب
في كون الصغر المفرط مانعا يجري على حد ما ذكرناه من المذاهب الثلاثة
في رؤية الكبير صغيرا مع البعد فبطل ما توهموه وصح ان المدركية
واجبة الحصول عند وجود هذه الشرائط كما ذكرناه وستاتي لهذا
الكلام تقرير عند الكلام في استحالة الرؤية على الله تعالى بدليل
المقابلة ودليل الموانع بمشية الله تعالى ٥

المسئلة الرابعة في ذكر شرائط المدركية

اعلم ان المدركية في الشاهد مشروطة بشرائط ونحن نذكرها واحدا
واحدة ونبين وجه الخلاف فيها وجملتها شرائط خمس **الشريطة الاولى**
اتفق المعتزلة على ان المقابلة او ما في حكمها شرط في صحة الرؤية للرائي
بالحاسة ويريدون بقولهم او ما في حكم المقابلة ما يشاهده الانسان
من الصورة في الاشياء الصقيلة كالمرآة والسيف فان هذه الصورة في حكم
المقابلة وان لم تكن مقابلة حقيقة وقالوا ان الواحد منا يعلم الضرورة
انه لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكم المقابل واذا كان هذا

من الامور الضرورية فلا حاجة الى ابن ادالة لا له عليه **الشريطة
الثانية** ذهب الشيخ ابو الحسين الى ان الشرط في صحة الرؤية ان تكون
المرئي مؤثرا في حاسة الرائي وحاصل مذهبه القول بتأثير المرئي
في نقطة الناظر وتقريره ما قاله هو ان يحصل صورة المرئي في الهواء ثم
يحصل الهواء مع تلك الصورة في نقطة الناظر فالرؤية عنده متوقفة على هذا
التأثير **واعلم** ان مذهب ابي الحسين يخالف مذهب القايلين بالانطباع
من الفلاسفة وغيرهم فانه يشترط تأثير المدرك في الحاسة كما حكيناه عنه
ولا يقول بانطباع المدرك في الحاسة كما زعموه بل الرؤية عنده مقصورة
على هذا التأثير **الشريطة الثالثة** زعم جمهور الفلاسفة
القايلين بالانطباع ان الرؤية لا تحصل الا بشرط ان تنطبع صورة المرئي
في نقطة الناظر ۝ وهذا خطأ لامرين اما اولا فلان الرؤية لو كانت
متوقفة على الانطباع لكان يلزم ان تكون السماء والارض والجبال
منطبعة في نقطة عين العصفور عند رؤيته لها وهذا معلوم الفساد بالضرورة
واما ثانيا فلانا لو فرضنا ان نقطة عين الناظر متلونة بلون السواد وفرضنا
الصورة المنطبعة متلونة بلون البياض فلو كانت الصورة منطبعة في النقطة
لزم ان تكون النقطة متلونة بالسواد والبياض وهذا محال بالضرورة
فبطل القول بالانطباع ۝ **الشريطة الرابعة** ذهب الشيخ ابو هاشم
واصحابه الى ان صحة الرؤية مشروطة بخروج الشعاع من نقطة الناظر
وانفصاله عنها فاذا لم يكن منفصلا فانه يتعذر الابصار به ولهذا انعكس
على الرائي ادراك الميل في عينه لما لم يكن الشعاع خارجا منفصلا وهذا هو قول

ابي علي

ابي علي ثم اختلفا فذهب ابو هاشم الى ان اتصال الشعاع بالمرئي ليس بشرط
في صحة الرؤية وانما الغرض ان يحصل الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين المرئي
ولا يعتبر اتصاله ۝ وذهب ابو علي الى ان اتصال الشعاع بالمرئي شرط
في صحة الرؤية **الشريطة الخامسة** حصول الضيا المتوسط
بين الرائي والمرئي ولهذا فان الواحد منا يتعذر عليه الادراك في ظلمة
الليل لما لم يكن الضيا موجودا وشرطه ان يكون مختصا بالمرئي دون
الرائي ولهذا فان الواحد منا وان كان في موضع مظلم يرى من كان
في موضع نير ولا ينعكس الامر فلا يرى من كان في موضع نير من يكون في
موضع مظلم فعلمنا ان الشرط في حصول الضيا ان يكون مختصا بالمرئي دون الرائي
وقد زعم بعض الفلاسفة اطنة جالينوس ان النور الحاصل بين
الرائي والمرئي انما هو خارج عن حدقة الناظر وينفصل عنهما لتصير آلة
للابصار ۝ وهذا خطأ لامرين اما اولا فلانه لا يعقل ان يكون النور الحاصل
بين السماء والارض منفصلا عن حدقة العصفور ونعلم فساد هذا بالضرورة
واما ثانيا فكان يلزم ان يزداد النور عند اجتماع المبصرين الذين قويت
ابصارهم ومعلوم خلافه فبطل ما قالوه ۝ فهذه الشرائط الخمس لا بد
من وجوبها في حق الرائي بالحاسة ليصح ادراكه لما يدركه **وزعمت**
الاشعرية ان هذه الشرائط الخمس غير معتبرة في صحة الادراك بل يصح
الرؤية من دون هذه الشرائط وبنوا هذه المقالة على قولهم على ان الواحد
منا انما يدرك بادراك يخلقه الله في عينه واذا كان الامر كما زعموه فلا حاجة

إلى هذه الشرائط وقد دللنا على فساد القول بالإدراك فلا نعيده ○
والمعتمد عندنا في اعتبار هذه الشرائط في حق الرائي بالحاسة
هو أنا نعلم بالضرورة أن الواحد منا لا يمكنه إدراك شيء إلا باعتبار هذه
الشرائط فيجب أن يكون شرطاً في الرؤية كما قلناه فأما من لا يكون رائياً
بالحاسة كالقديم تعالى فإن هذه الأمور والشرائط غير معتبرة في
حقه وإنما المعتبر في حقه ليس إلا وجود المدرك لا غير فهذه زبدة هذه
المسألة ○

المسألة الخامسة في أحكام المدركية

وأحكامها نوعان عامة وخاصة فأما أحكامها العامة فهي أربعة
الحكم الأول أن هذه المدركية حصولها للمدرك إنما هو على جهة
الوجوب وقد قدمنا الكلام على ذلك وقررناه بأدلة شافية وبينا أنه
لا يختلف حاله شاهداً وغائباً **الحكم الثاني** أنه لا ضد لهذه المدركية
شاهداً وغائباً وقد زعم أكثر الأشعرية أن لها ضداً في الشاهد وقالوا
إنه قد قام بعين الأعمى ضد الإدراك هو العمى وعولوا في الدلالة على
ذلك بأنه صار أعمى بعد أن لم يكن أعمى فلا بد من أمر وليس ذلك الأمر
للإدراك هو العمى وهذا خطأ فإنا لا نسلم أنه لا بد من أمر ولكن ذلك
الأمر هو عدم الإدراك فبطل ما قالوه ○ الحكم الثالث أن هذه المدركية
مشروطة في حصولها بوجود المدرك شاهداً وغائباً فلا يمكن تحققها وثبوت
أصل معقولها إلا بعد وجود متعلقها ولا يمكن تعلقها بالمعدوم كما
ذكرنا في العالمية لأن هذه المدركية متعلقة بما يصح إدراكه شاهداً وغائباً

في حقيقتها مخالفة لها كما قدمنا شرحه ○ الحكم الرابع أن هذه المدركية
متعلقة بما يصح إدراكه شاهداً وغائباً ولا يختص بمدرك دون مدرك
لأنا نعلم بالضرورة أن كل حي فإنه يصح أن يكون مدركاً لجميع المدركات
ولا تختص الحية في تصحيحها بشيء دون شيء **وقد زعم أبو القسم**
ابن سهلويه أنه تعالى مدرك لجميع المدركات ما خلا الألم واللذة فإن
مدركيته تعالى لا تتعلق بهما واحتج بأمرين أحدهما أن الألم واللذة
لا يدركان إلا بمحل الحياة في محل الحياة وهذا الحكم أعني إدراكهما بمحل
الحياة في محل الحياة هو الذي يتميزان به عن غيرهما وهو أصل في معقول
حقيقتهما وهذا محال في حقه تعالى فبطل أن يكون مدركاً لهما **وجوابه**
أن هذا فاسد لوجهين أما أولاً فلأنا قد قررنا فيما سلف أن الألم واللذة
حقائقهما في أنفسهما معلومة لكل أحد فلا نفتقر إلى تعريف وذكرنا أن
كل ما يذكر في تعريف حقائقهما فهما أجلى منه سواء كان حقيقياً أو رسمياً
فبطل أن يقال إن حقيقة الألم واللذة هو إدراكهما بمحل الحياة في
محل الحياة وأما ثانياً فلأن الألم واللذة إنما يتميزان عن غيرهما بحقائقهما
في أنفسهما الراجعة إلى ذواتهما سواء أدركا في محل أو لا في محل فكيف
يقال إن تميزهما عن غيرهما إنما كان لأجل إدراكهما في محل فبطل ما توهمه
وثانيهما قوله إنه لا حكم لإدراك الألم إلا مع النفرة ولا حكم لإدراك
اللذة إلا مع الشهوة فالله تعالى لما استحال في حقه الشهوة والنفار
استحال إدراكه للألم واللذة لأن الألم لا يعقل إلا مع النفرة واللذة إنما

يتعلق مع الشهوة ٥ وجوابه ان هذا باطل فانا انما نوجب احتياج
اللذة الى الشهوة والالم الى النفرة من اجل التألم والالتذاذ بهما لا في
صحة ادراكهما وغرضنا ان يكون الله مدركا للالم واللذة وليس غرضنا
ان يكون ألما وملتذا فاحدهما بمعزل عن الاخر فبطل ما قاله وتقرر
ان الله تعالى مدرك وان مدركيته تعالى شاملة في تعلقها بجميع المدركات
فهذه جملة احكامها العامة ٥ واما احكامها الخاصة فهي كلام في تفاصيل
الادراك وكيفية استعمال هذه الالات في المدركات والكلام فيه
طويل يخرجنا عن المقصد الذي قصدنا لبيانه وهو الكشف عن الاسرار
الالاهية وقد نجز الكلام في اثبات كونه تعالى مدركا وما يتعلق به ٥

القول في ان ذاته تعالى موصوفة بالبقاء

وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في اقامة الدلالة على كونه تعالى
باقيا اتفق اهل القبلة على وصف الله تعالى بانه باق ثم اختلفوا في فائدة
هذا الوصف فالذي ذهب اليه جماهير المعتزلة ابو علي وابو هاشم وقاضي
القضاة عبد الجبار وغيرهم من مشاهير البصريين انه لا معنى لوصفنا
لله تعالى بانه باق الا انه مستمر الوجود من غير امر زائد على هذا
والى هذا ذهب بعض محققي الاشعرية ٥ وزعم اكثر الاشعرية ان
معنى وصفنا لله تعالى بانه باق هو ان له حالة زائدة على استمرار
وجوده هي كونه باقيا والى هذا ذهب الكعبي من المعتزلة وقبل الخوض
في الدلالة على انه تعالى باق لا بد من تحقيق محل النزاع ففيه غموض ٥

فنقول

فنقول النزاع في هذه المسئلة لا يخلو حاله اما ان يكون واقعا في
الاستمرار او في الصفة او في المعنى اما الواقع في الاستمرار فهو ان
يقال ان استمرار وجوده تعالى هو امر زائد على ذاته ام لا ٥ واما
الواقع في الصفة فهو ان يقال هل للباقي بكونه باقيا حالة وصفة
مغايرة لاستمرار وجوده ام لا ٥ واما الواقع في المعنى فهو ان يقال
اما ان يكون شرطا او علة اما العلة فاما ان يقال بانه علة مؤثرة
في كون الباقي باقيا واما ان يقال بانه علة في استمرار وجوده ٥
واما الشرط فاما ان يقال انه شرط في كون الباقي باقيا ٥ واما
ان يقال بانه شرط في استمرار وجوده فهذه مواقع الخلاف يمكن
تنزيلها على هذه المراتب الثلاث ونحن نذكرها واحدة واحدة
ونوضح الكلام فيها بعون الله تعالى

المرتبة الاولى

في الاستمرار وهو ان يقال ان استمرار وجوده صفة زائدة على ذاته
والحق انه ليس كذلك ويدل عليه امور ثلاثة اما اولا فلان استمرار
وجوده لو كان امرا زائدا على وجوده في الاوقات لصح تعقل
احدهما من دون الاخر فكان يلزم ان يعقل وجوده في الاوقات
ولا يعقل استمرار وجوده او يعقل استمرار وجوده ولا يعقل وجوده
في الاوقات فلما لم يعقل احدهما من دون الاخرى وجب ان يكون
المرجع باستمرار وجوده الى وجوده في الاوقات من غير امر زائد

على ذلك وهذا هو المقصود واما ثانيا فلان استمرار الوجود لو كان
امرا زائدا على وجوده في الاوقات لامكن انفصال احدهما عن الاخر
اذ لا يعقل وجه في تلازمهما فكان يلزم على هذا ان يكون الشي مستمر
الوجود ولا يكون حاصلا في الاوقات او يكون حاصلا في الاوقات
ولا يكون مستمر الوجود فلما علمنا انفصال احدهما عن الاخر علمنا ان
المرجع بكونه مستمر الوجود الى وجوده في الاوقات من غير امر زائد
على ذلك والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان في الوجه الاول
انما تعذر انفصال احدهما عن الاخر من حيث العقل والتصور ٥
والوجه الثاني انما تعذر انفصالهما من حيث الحصول والثبوت
واما ثالثا فلان مفهوم الاستمرار ومعقوله في جميع مواقعه شي واحد
وهو ان يحصل لشي في الحالة الثانية كحصوله في الحالة الاولى فلو
كان الاستمرار صفة ثبوتية لكان يلزم ان يكون العدم الصرف
موصوفا بها وهذا محال فبطل ان يكون الاستمرار صفة ثبوتية
وانما قلنا ان الاستمرار لو كان صفة ثبوتية للزم ان يكون العدم
الصرف موصوفا بها فلان العالم كان عدمه مستمرا من الازل
الى وقت حدوثه ومفهوم الاستمرار واحد كما ذكرنا فيلزم
ان يكون العدم الصرف موصوفا بها وهذا محال ومعلوم الفساد
بالضرورة لان العدم الصرف لا يستحق شيئا من الاوصاف الثبوتية
فبطل بما ذكرناه ان الاستمرار ليس وصفا ثبوتيا ولا امرا زائدا على

وجود

وجود الشي في الوقت الثاني لا غير ٥

المرتبة الثانية

في الحالة وهو انه هل للباقي بكونه باقيا حالة ام لا والمختار انه ليس
له حالة بكونه باقيا ويدل عليه وجوه ثلاثة اما اولا فلان الباقي
لو كان له حالة زائدة على استمرار وجوده لكان لا يخلو حال
تلك الصفة مع استمرار الوجود اما ان يكون كل واحد منهما محتاجا
الى الاخر في ثبوته وحصوله فيلزم الدور وهذا محال واما الا
يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر فيلزم صحة انفصال احدهما
عن الاخر حتى يكون الشي باقيا غير مستمر الوجود ومستمر الوجود
غير باق وهذا فاسد واما ثانيا فلان المفهوم من كون الشي
باقيا هو ان الوجود الاول حاصل في الوقت الثاني كحصوله في
الوقت الاول ومجرد حصوله في الوقت الثاني يستحيل ان يكون
وصفا زائدا اذ لو كان وصفا زائدا لجاز حصوله في الوقت الاول
فكان يلزم ان يكون الشي باقيا في حال حدوثه وهذا باطل فوجب
القطع بان وجوده ثانيا كوجوده اولا من غير امر زائد به واما
ثالثا فلانا متى علمنا شيئا مستمر الوجود علمناه باقيا وان لم نعلم شيئا
اخر ومتى لم نعلمه مستمر الوجود لم نعلم بقاءه فلما كان مفهوم البقاء
ومعقوله واقفا على استمرار الوجود وجودا وعدما وجب ان يكون
هو هو من غير امر زائد فبطل بما ذكرنا ان يكون استمرار الوجود

حالة زائدة على وجوده في الاوقات وان يكون كونه باقيا حالة زائدة
على استمرار وجوده ايضا كما ذكرنا وهذا هو المطلوب ○

المرتبة الثالثة في المعنى وهو ان يقال البقاء معنى يحتاج
اليه في امور اربعة احدها ان يكون مؤثرا في كون الباقي باقيا وثانيها
ان يكون شرطا في كونه باقيا وثالثها ان يكون مؤثرا في استمرار الوجود
ورابعها ان يكون شرطا في استمرار الوجود في الوقت الثاني فهذه الامور
الاربعة التي يمكن ان يحتاج الى البقاء من اجلها وحينئذ اذا ابطلنا كون البقاء
معنى بطل ان يكون محتاجا اليه في هذه الامور الاربعة التي ذكرناها
والذي يدل على بطلان كون البقاء معنى وجهان احدهما وهو الذي
عول عليه الخوارزمي وحاصل ما قاله هو ان هذا البقاء لا طريق اليه
وما لا طريق اليه وجب نفيه وانما قلنا انه لا طريق اليه فلان الطريق
اليه ليس الا ان يقال ان كون الشيء باقيا او كونه مستمر الوجود امر زائد
على ذاته فلا بد من وجود البقاء ليكون مؤثرا فيهما او شرطا لثبوتهما
وقد قررنا فيما سلف القول في ان استمرار وجود الشيء وكونه باقيا
ليس بامر زائد على ذات الشيء ووجوده في الاوقات واذا بطل كونهما
امرين زائدين بطل احتياجهما الى وجود معنى هو البقاء ليكون شرطا
او مؤثرا فثبت انه لا طريق اليه واما ان ما لا طريق اليه وجب نفيه
فقد بينا انه يؤدي الى القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية
فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي في نفي كون البقاء معنى ○ وثانيهما

ان البقا

ان البقاء لو كان معنى زائدا لكان محتاجا في وجوده الى الجوهر
فلو كان الجوهر محتاجا في بقائه اليه لزم الدور وانه محال لان كل
واحد منهما مفتقر في نفس وجوده الى وجود الاخر فيلزم ما ذكرناه ويبطل
بما ذكرناه كون البقاء معنى ○ **فاذا عرفت هذا** فالذي
يدل على ان الله تعالى باق هو ان حقيقة البقاء حاصلة في حقه تعالى
فيجب ان يكون موصوفا بصفة البقاء وانما قلنا ان حقيقة البقاء حاصلة
في حقه تعالى فلانه لا معنى لكون الباقي باقيا الا استمرار وجوده
في الوقت الثاني وقد قررنا فيما سلف ان الله ازلي الوجود وانه تعالى
ابدي الوجود لا اخر له فثبت ان حقيقة البقاء حاصلة في حقه تعالى
وانما قلنا ان حقيقة البقاء اذا كانت حاصلة في حقه تعالى وجب ان يكون
موصوفا بها فلانها تفيد المدح ولا ايهام خطا في اجرائها فوجب وصفه بها
وهذا هو الوجه في صحة اطلاق الاسماء على الله تعالى كما سنقرر الكلام
في شرح اسمائه تعالى وما يجوز اطلاقه عليه وما لا يجوز بعون الله ○

المسئلة الثانية في بيان انه تعالى لا ضد له واعلم انه لا
قايل بان لله تعالى ضدا خاصا لا على نفي بعض صفاته ولكنا نذكر الدلالة على
بطلان ذلك والمعتمد في بطلانه مسلكان ○ احدهما انا قد قررنا فيما
سبق ان وجوده تعالى هو عين ذاته وان ذاته تعالى واجبة الوجود في
كل وقت لا لامر ولا اختصاص لذاته بوقت دون وقت فيجب ان يكون

دايم الوجود في كل الاوقات فلو قدرنا له ضدا لجاز عليه العدم وهكذا
ينقض كون وجود ذاته ابديا مستمدا كما قدرناه وانه محال
لا يقال انما قضينا بوجوب وجود القديم تعالى بشرط انتفاء ضده فمتى
وجد ضده وجب عدمه لانه قدرنا الشرط وجوب وجوده وهو عدم
ضده لانا نقول هذا فاسد لان وجوده تعالى لو كان مشروطا بعدم
ضده لما يكن وجوده واجبا بل يكون جايزا وقد ابطلنا ان يكون وجوده
جايزا بما مر فصح ان وجوب وجوده ثابت له لذاته من غير شرط و
ثانيهما انا لو قدرنا للقديم تعالى ضدا لكان لا يخلو حاله من وجوه
ثلاثة اما ان يكون واجب الوجود او جايز الوجود او ممتنع الوجود
والاقسام كلها باطلة فيجب القول ببطلان ضد له تعالى وانما قلنا
انه يستحيل ان يكون الضد واجب الوجود فلامرين اما اولا فلان
ضده لو كان واجب الوجود لكان مثلا له لمشاركته له في وجوب
الوجود وهو القدم ولا شك ان القدم صفة في الذات فلو كان ضده
واجب الوجود لكان مثلا له وقد فرضناه ضدا هذا خلف واما
ثانيا فلان ضده لو كان واجبا وجوده كالقديم تعالى لكان الضدان
قد حصلا على الوجه الذي يتنافيا عليه وهذا محال فبطل ان يكون وجود
الضد واجبا وانما قلنا انه يستحيل ان يكون الضد جايزا فلان وجوده
لو كان جايزا على معنى انه يجوز كونه موجودا لم يزل بدلا من وجود
القديم تعالى للزم ان لا يكون الله تعالى واجب الوجود لم يزل لانه اذا

كان

كان ضده صحيح الوجود في الازل لم يكن القديم واجب الوجود في الازل
لجواز طرو ضده وهذا محال وانما قلنا انه يستحيل ان يكون ممتنع
الوجود في الازل فانه لو كان ممتنع الوجود في الازل ويصح وجوده
من بعد فيكون منافيا للقديم تعالى لكان لا يخلو استحالة وجوده
في الازل اما ان يكون لامر او لا لامر فان كانت ثابتة لا لامر لزم ثبوت
هذه الاستحالة في كل وقت اذ لا وقت اولى من وقت فيلزم ثبوت هذه
الاستحالة في جميع الاوقات وان كانت استحالة وجوده ثابتة لامر
فذلك الامر اما ان يكون موجبا لاستحالة وجوده في كل وقت او
في وقت دون وقت فان كان الاول لزم القول باستحالته في كل الاوقات
وهو المطلوب وان كان الثاني فلا يمكن تخصيص الاستحالة بوقت دون
وقت الا بالقادر فلو كان وجود ضد القديم تعالى متعلقا بالقادر لكان
وجود القديم تعالى اولى من وجود الضد لان وجود القديم تعالى لذاته
ووجود الضد بالقادر فكان وجود القديم بان يحيل وجود ضده
اولى من ان يحيل الضد وجود القديم تعالى واذا كان احق بهذه
الاولوية كان دايم الوجود وهذا هو المقصود فيجب ان يكون القديم
القديم تعالى واجب الوجود وانه لا ضد له على حال اصلا لا
يقال لم لا يجوز ان يكون ضد القديم تعالى اولى بالوجود لتعلقه بالقادر
وما كان متعلقا بالقادر كان اولى بالوجود من الضد الباقي لانا

نقول ان تعلق الضد بالقادر انما يكون مرجحا لوجوده على وجود الباقي
في الامور الحادثة التي تكون في نفسها ممكنة فاما في حق الحادث والقديم
فتعلقه بالقادر لا يكون مرجحا لوجوده بل يكون وجود القديم اولى
من وجود الحادث لا محاله لكون وجوده واجبا ووجود الحادث
ممكنا فلهذا كان اولى فثبت بما ذكرنا ان القديم تعالى لا ضد له

القول في الامور التي يجب اسنادها الى ذاته

تعالى **اعلم** ان غرضنا تمهيد القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه
الصفات ثم نذكر الكلام في ان مخالفته تعالى لخلقه انما هو لحقيقة ذاته
المخصوصة ثم نذكر خصوصية ذاته وحقيقتها بما ذا تكون فلاجرم اشتمل
الكلام هنا على مسائل ثلاث **المسئلة الاولى** في كيفية استحقاقه
تعالى لهذه الصفات اعلم ان اهل القبلة بالاضافة الى خوضهم في هذه الصفات
وسكوتهم عن الخوض فيها طبقات **فاما الطبقة الاولى**
وهم الصدر الاول والتابعون بعدهم فلم يكن لهم خوض في هذه
الصفات بنفي ولا اثبات ولا سمع عنهم من حديث فيها شي بل سكتوا عنها
وعلموا ان الله تعالى قادر عالم حي على الجملة من غير خوض في تفاصيل
هذه الصفات والمعاني وينبغي ان يحمل اعتقادهم في هذه الصفات
على ما نقوله الشيخ ابو الحسين فيكون معنى كونه تعالى قادرا هو
انه ذات يصح منه الفعل ومعنى كونه عالما هو انه تعالى متبين
للاشيا بحقايقها ومعنى كونه تعالى حيا هو انه تعالى ذات لا يستحيل

ان يقدر ويعلم من غير امر زايد على هذا وهكذا القول في سايرها
وانه تعالى يستحق هذه الاحكام لذاته لا من جهة شي اخر وعلى هذا
درج الاولون والصحابه والتابعون بعدهم **الطبقة الثانية**
الخائضون في هذه الصفات فانهم قد تكلموا فيها وميزوا بينها وبين
المعاني وفصلوا احدهما عن الاخر باحكام تخصه ثم هم قسمان
فالقسم الاول هم المعتزله وهم فريقان فالفريق الاول هم الذين اثبتوا
الاحوال كالشيخ ابي هاشم وابي عبد الله وقاضي القضاه وغيرهما من
اصحابه والفريق الثاني هم نفاة الاحوال منهم كالشيخ ابي الحسين
والخوارزمي وغيرهما ممن تابعهما فاما ابو هاشم واصحابه فزعموا
ان لله اوصافا بالقادريه والعالميه والحييه زايدة على ذاته و
قالوا انه يستحقها لاجل صفة ذاتيه تختص بها ذاته واما ابو الحسين
واصحابه فانهم ذهبوا الى نفي هذه الاحوال كلها وان المرجع بكونه
تعالى قادرا او عالما الى احكام تختص بها ذاته كما فصلنا مذهبهم
في هذه الصفات من قبل **واما القسم الثاني** فهم المجبره
على فرقهم ثم هم فرق ثلاث الاشعريه والكلابيه والكراميه
فاما الاشعريه فهم فريقان الفريق الاول منهم مثبتو الاحوال وهم
الاكثر منهم فان عندهم ان الله تعالى صفات بكونه قادرا وعالما وحيا
زايده على ذاته وانه يستحق هذه الصفات لمعاني قديمه وهذا هو مذهب

القدما منهم ومن متأخريهم من ذهب اليه كابن الباقلاني منهم ۝ الفريق
الثاني وهو مذهب المحققين من متأخريهم كالغزالي والجويني وابن
الخطيب الرازي فانهم ذهبوا الى ان العلم هو نفس العالمية والقدرة ۝
هي نفس القادرية خلا انهم قالوا ان القادرية والعالمية والحيية ليست
مضافة الى الذات وانما هي صفات مستقلة بانفسها عندهم **واما**
الكلابية فقد قالوا بان لله تعالى صفات بكونه قادرا او عالما زائدة
على ذاته وانه يستحقها عندهم لمعان ازلية ثم اتفق الاشعرية والكلابية
على ان هذه المعاني ليست هي الله تعالى ولا هي غيره ولا هي بعض له
وانها في انفسها غير متغايرة **واما** الكرامية فقد زعموا ان الله
تعالى صفات بكونه قادرا وعالما وحيا زائدة على ذاته وانه يستحقها
لمعان قديمة هي مغايرة لذاته ۝ **واعلم** ان الخلاف انما يتحقق بيننا
وبين الكرامية والفريق الاول من متقدمي الاشعرية لما قالوا بالعلة
والمعلول فانهم اثبتوا هذه الصفات لذاته تعالى وقالوا ان الموثر
فيها معان قديمة مغايرة لها ۝ فاما الكلابية والفريق الثاني من
الاشعرية فيقرب ان يكون الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لانهم لا يقولون
بالعلة والمعلول بل القدرة عندهم هي نفس القادرية والعلم عندهم
هو نفس العالمية ولهذا قالوا ان هذه المعاني ليست مغايرة لذات الله تعالى
ولا هي في انفسها متغايرة وهذا هو عينه مذهب الشيخ ابي هاشم ۝
فاذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان الكلام على هؤلاء الذين يحقق

معهم

معهم الخلاف بمختصر مقصوده بان نذكر الادلة المعتمدة على ابطال هذه
المعاني التي زعموها ثم نذكر شبههم في اثباتها فهذان فصلان ۝

الفصل الاول في اقامة الدلالة على بطلان هذه المعاني

والادلة على بطلانها نوعان عامة وخاصة فالنوع الاول امور عامة
ومعتمدنا في ذلك مسالك **المسلك الاول** وهو الذي عول عليه
الخوارزمي وحاصل ما قاله هو ان هذه المعاني ليست معلومة بانفسها
ولا طريق اليها وما ليس معلوما بنفسه ولا طريق اليه وجب نفيه ۝
وانما قلنا ان هذه المعاني ليست معلومة بانفسها فلانا لا نعني بكونها
معلومة بانفسها الا انها تعلم بالادراك او بالوجدان من النفس او باي
طريق من طرق العلوم الضرورية والمخالفون لنا في هذه المعاني لا
يدعون العلم بها ضرورة اصلا ولو ادعى احد منهم ذلك كان متجاهلا
ومكابرة فلهذا قلنا ان هذه المعاني ليست معلومة بنفسها وانما قلنا
انه لا دليل على هذه المعاني فلان من حق الدليل ان يكون بينه وبين
مدلوله تعلق والا لم يكن بان يدل عليه اولى من ان لا يدل او يدل
على غيره وجملة ما يمكن ان يقال انه دليل على هذه المعاني اقسام
اربعة ۝ القسم الاول ان يكون الدليل على هذه المعاني الاحوال
الصادرة عنها نحو القادرية والعالمية والسامعية والمبصرية ونحوها
على زعمهم وهذا باطل لا من بلغنا اولا فلانه لا طريق الى هذه الاحوال
كما قررناه من قبل على اصحاب ابي هاشم ۝ واما ثانيا فلان هذه الاحوال

لو سلمنا ثبوتها مضافة الى الذات فلا حاجة الى هذه المعاني ٥ القسم
الثاني ان يكون الطريق الى هذه المعاني تاثيرها في هذه الاحكام اعني
صحة الفعل وصحة الاحكام وهذا باطل ايضا لان هذه الاحكام مضافة
الى ذاته تعالى ومستندة اليها فبطل ان يكون الطريق الى هذه المعاني
هو اثارها الصادرة عنها ٥ القسم الثالث ان يكون الطريق الى هذه
المعاني مؤثرة فيها وهذا لا يكون الا على احد وجهين اما ان
يقال ان ذات الله تعالى اثرت في هذه المعاني واما ان يقال ان ذاتا
اخرى غير ذات الله تعالى اثرت في هذه المعاني وهذان القسمان
لا قايل بهما من المسلمين فيجب القول ببطلانهما ٥ القسم الرابع ان تكون
الطريق الى هذه المعاني مورة سمعية نحو قوله تعالى ذو القوة المتين
وقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وغير ذلك من الايات التي يشعر
ظاهرها بالقدرة والعلم وهذا باطل لان الادلة الشرعية يجب حملها
على وضع اللغة وعرفها فقط وليس يجوز حملها على مصطلحات علماء
الكلام فانها مصطلحات دقيقة لم تخطر لاحد منهم على بال والله تعالى
انما يخاطبهم بما يعرفونه ويتنبهوا الى افهامهم والذي يسبق الى افهامهم من
القوة هو نفس الاقتدار ومن العلم نفس كون العالم عالما وهذا لا
ننكره ولا نأباه ٥ فاما حمل هذه الظواهر على هذه المعاني التي تعتقدها
اكثر المتكلمين فهذا هو الخطا ويجب القضا بسقوطه ٥ فثبت بما ذكرنا
ان هذه المعاني لا دليل عليها ٥ وانما قلنا انما لا دليل عليه وجب نفيه فلا

يجوز ذلك يؤدي الى فساد العلوم الضرورية والعلوم النظرية فيجب
ان يكون باطلا فهذا المحقق ما ذكره صاحب المعتمد بعد حذف كثير
فضلاته ٥

المسلك الثاني

ذكره الشيخ ابو الحسين وتعويله
ما قاله هو ان المقتضي لهذه الاحوال في حقه تعالى التي هي القادرية
والعالمية وسايرها لا يخلو من وجوه ثلاثة اما الفاعل واما العلة واما
الذات والفاعل والعلة باطلان فيجب اسناد هذه الاحوال الى ذاته
تعالى ٥ وانما قلنا انه لا مقتضي لهذه الاحوال الا احد هذه الامور
الثلاثة فلان الذي يعقل من المؤثر انه ليس الا احد هذه وما عداها
لا طريق اليه فوجب نفيه ٥ وانما قلنا ان الفاعل يستحيل ان يكون مؤثرا
في هذه الاحوال فلان ذلك القادر لا يخلو اما ان يكون هو الله تعالى
او غيره ومحال ان يكون غير الله اذ لا قادر قبل خلق العالم سوى
الله ومحال ان يكون هو الله لان من ليس بقادر ولا عالم ولا حي لا
يصح منه الفعل فلو لم يكن تعالى قادرا عالما حيا لاستحال منه ان يجعل
ذاته على هذه الاحوال فبطل اضافة هذه الاحوال الى القادر ٥
وانما قلنا انه يستحيل اضافتها الى المعاني فلان هذه المعاني لا مقتضي
لثبوتها شاهدا وغايبا اما في الشاهد فقد تقرر بطلانه فيما سبق
فلا فايدة في تكريره ٥ واما في الغايب فلان ذاته تعالى يمكن ان
تكون مؤثرة في هذه الاحكام والصفات فلا مقتضي لما زاد على
ذلك فثبت بما ذكرنا بطلان اضافة هذه الاحكام والاحوال الى الفاعل

والعلة فاذا بطل اضافتها الى ذلك وجب اضافتها الى الذات وهذا هو
المطلوب لا يقال كما انه لا مقتضى لاضافة هذه الاحوال الى المعاني
فلا مقتضى ايضا لاضافتها الى ذاته تعالى حتى تكون ذاته هي المؤثرة
فيها لانا نقول هذا فاسد فانا متفقون على اضافتها الى ذاته لكنهم زعموا
ان ذاته انما تكون مقتضية لها بواسطة هذه المعاني وقيامها بذاته و
نحن نقول ان ذاته كافية في اقتضائها من غير امر زائد على ذلك فهذا
ما لخصته من كلام ابي الحسين وهذبته من عبارته مع زيادة بيان
منا لم يذكره

المسلك الثالث

ذكره اصحاب ابي هاشم
وحاصل ما قالوه هو ان القديم تعالى لو كان قادريته وعالميته وسائر
صفاته لمعان قائمة بذاته لكان لا يخلو حال تلك المعاني اما ان تكون معدومة
او موجودة وان كانت موجودة لم تخل اما ان تكون قديمة او
حادثة وهذه الاقسام كلها باطلة فيجب القول ببطلان هذه المعاني
واضافة هذه الاحوال الى ذاته وانما قلنا انه يستحيل اضافة هذه
الاحوال الى معان معدومة فلان العلل انما توجب احكامها عندهم
لاجل صفاتها المقتضاة وهذه الصفات عندهم مشروطة بالوجود وما
كان مشروطا بالوجود فالعدم يحيله وهذا القسم انما اوردناه وان كان
العدم لا حقيقة له عندنا لما كان العدم عندهم ذات في حال عدمه فلا
بد لهم من ابطاله وسنذكر بطلان ما قالوه في المعدوم فيما بعد ان شاء
الله تعالى وانما قلنا انه يستحيل اضافتها الى معان محدثة فلان محدثها

لا يخلو حاله اما ان يكون هو الله او غيره ومحال ان يكون هو الله تعالى
لان من ليس بقادر ولا عالم ولا حي يستحيل عليه الفعل فلو لم يكن قادرا
عالما حيا قبل فعلها لاستحال منه ان يفعلها لنفسه وهكذا القول
في العلم فانه لا يصح صدور العلم الا من عالم لا محالة لانه يجري مجرى
الفعل المحكم فلا يمكن صدوره الا من عالم به ومحال ان يكون محدثها
غير الله لامرين اما اولا فلانه لا قائل به فوجب بطلانه واما ثانيا
فانه لا بد وان يكون قادرا عالما حيا لمعان محدثة فيحتاج الى
غيره والكلام فيه كالكلام في الاول الى غير غاية وهذا محال فبطل
اضافتها الى معان محدثة وانما قلنا انه يستحيل اضافتها الى معان
قديمة فلان القدم وصف كاشف عن حقيقة الذات فيلزم من الاشتراك
فيه الاشتراك في الماهية فلو كانت هذه المعاني قديمة لوجب ان تكون
مشاركة لله تعالى في نفس حقيقته وهذا باطل فوجب القطع ببطلان
هذه المعاني فهذا ما عول عليه اصحاب ابي هاشم في بطلان هذه المعاني

المسلك الرابع

القادرية والعالمية والحيية امور واجبة
والواجب يستحيل تعليله بغيره فيبطل القول بتعليل هذه الصفات
بالمعاني وانما قلنا ان هذه الصفات امور واجبة فلانا قد اتفقنا على
استحالة خروجه تعالى عن هذه الصفات ولا نعني بالواجب الا ما يستحيل
خلافه فثبت انها واجبة وانما قلنا انما كان واجبا استحال تعليله
بغيره فلامرين اما اولا فلانا قد اجمعنا على امتناع تعليل ذاته تعالى

وانما امتنع تعليل ذاته تعالى لوجوبها فوجب امتناع تعليل كل واجب
واما ثانيا فلان صفة العلية في نفسها لما كانت واجبة لا جرم استغنت
عن علة اخرى فلما كانت هذه الصفات واجبة لذاته تعالى فيجب
استغناؤها عن هذه المعاني وفي هذا ما نريده من بطلانها ٥
المسلك الخامس لو ثبتت المعاني القديمة على زعمهم لكان
لا بد وان تكون مساوية للقديم تعالى في نفس القدم وحقيقته فعند ذلك
لا يخلو حال القدم اما ان يكون هو نفس حقيقة الذات او وصفا كاشفا
عن حقيقة الذات فان كان هو نفس حقيقة الذات فيلزم ان تكون
هذه المعاني مساوية لله تعالى في نفس حقيقته وماهيته وكل شيئين
كانا متساويين في الحقيقة والماهية فلا بد وان يكونا متساويين
في جميع اللوازم والاحكام فيلزم ان يكون كل واحد من هذه المعاني
مثلا لذات الله تعالى وحينئذ يلزم ان يكون كل واحد منها مستقلا
بنفسه موصوفا بالقادرية والعالمية والحيية وسائر الصفات الالهية
ويلزم ان يكون كل واحد منها الها وليس ان تكون قائمة بذات الله
تعالى اولى من ان يكون قائما بها وهذا محال وان كان القدم وصفا كاشفا
عن حقيقة الذات لزم من الاشتراك فيه الاشتراك في حقيقة الذات
فلو كان مع الله معان قديمة للزم ان تكون مشاركة في تمام الماهية
لاشتراكهما فيما يكون كاشفا عن الماهية وهو القدم وحينئذ
تلزم تلك المحالات التي وجهناها على القسم الاول فبطل القول باثبات
هذه المعاني القديمة ٥ **المسلك السادس** الدليل على

اثبات هذه المعاني في حق الواحد منا انما هو الجواز والجواز في حق
الله تعالى محال فيبطل القول بالمعاني القديمة وانما قلنا ان الدليل
على هذه المعاني في حقنا انما هو الجواز فهذا ظاهر فانا نقول في تحرير
الدلالة على هذه المعاني هو ان القادرية والعالمية في حقنا حصلتا مع
جواز ان لا تحصل فلا بد من امر يقتضي ذلك الا القدرة والعلم وانما قلنا
ان الجواز في حق الله محال فلان هذه الصفات واجبة لذاته تعالى
بالاتفاق لانه يستحيل خلافها فاذا بطل الجواز في حق الله تعالى بطل
القول بهذه المعاني لما ذكرناه **المسلك السابع** لو كانت
القادرية والعالمية في حق الله تعالى معللة بمعان قديمة لكان الله
تعالى محتاجا الى تلك المعاني ليكون حاصلا على هذه الاوصاف والا لما
لكن الحاجة على الله محال فالقول باثبات هذه المعاني يكون محالا
ايضا فان قيل فهذا ينقلب عليكم ايضا لان عندكم ان ذاته تعالى
مؤثرة في هذه الصفات فيلزم ان يكون محتاجا الى ذاته ليحصل على هذه
الصفات ايضا قلنا لانا نقول هذا خطأ فان الشيء لا يقال بانه محتاج
الى ذاته وانما تعقل الحاجة الى الاغيار فاما النفس فلا يقال بانه مفتقر
الى نفسه وهذه المعاني عندكم هي امور مستقلة بنفسها لا يمكن حصول
القديم تعالى على هذه الصفات الا بواسطتها فيلزم ان يكون الله تعالى
محتاجا اليها والحاجة على الله تعالى محال فيجب القضاء ببطلان هذه
المعاني **المسلك الثامن** حكم الله تعالى على النصارى بالكفر في

في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم الاقانيم
الثلاثة وقد فسروا الاقانيم الثلاثة بمعان ثلاثة فقالوا في اقنوم الاب
انه العلم وفي اقنوم الابن انه الكلام وفي اقنوم الروح انه الحيوة
فاذا كان الكفر لازما من اثبات معان ثلاثة فلان يلزم من اثبات سبعة
او ثمانية اولى واحق وقد لزم الكفر على القول باثبات هذه المعاني
فيجب ان يكون باطلة فهذه جملة ادلة المخالفين ومعتمدهم في ابطال هذه
المعاني القديمة فلجهة العموم

النوع الثاني

فيما يدل على ابطال كل واحد منها على الخصوص ونحن نرتب الكلام منها
امورا ثلاثة ليتقارب عليها سايرها ونجعلها على ثلاث مراتب

المرتبة الاولى

في بطلان العلم القديم ويدل على بطلانه وجوه ثلاثة الوجه
الاول لو كان الله تعالى عالما بعلم لكان علمه مثلا لعلمنا وهذا
محال فالقول بكونه تعالى عالما بعلم محال ايضا فهذه ثلاث مقدمات المقدمة
الاولى انه تعالى لو كان عالما بعلم لكان علمه مثلا لعلمنا فبيانها هو ان
العلم متعلق بالمعلوم فلو كان الله تعالى عالما بعلم لكان علمه متعلقا بما
نتعلق به العلم الحادث على وجه واحد وطريقة واحدة وكل
علمين هذا شانهما فلا بد ان يكونا مثلين فهذه اصول ثلاثة يلزم من
تقريرها وثبوتها ثبوت كون علمه تعالى مثلا للعلم الحادث ونحن نذكرها
واحدا واحدا بمشية الله تعالى اما الاصل الاول وهو ان العلم
متعلق بالمعلوم فالذي يدل عليه هو ان العلم لو لم يكن متعلقا بالمعلوم
لما اوجب صفة متعلقة بالمعلوم كالحيوة فانها لو لم تكن متعلقة

في

في نفسها لم توجب صفة متعلقة ايضا فلما كانت العالمية مختصة بالتعلق
بمعلوم دون معلوم دل على ان الموجب لها لا بد ان يكون متعلقا بمعلومه
فثبت بما ذكرنا ان العلم متعلق بمعلومه واما الاصل الثاني وهو ان
العلم القديم متعلق بما تعلق به علمنا على طريقة واحدة ووجه واحد
فالذي يدل على ذلك هو ان المعتبر في تماثلهما امور خمسة اولها
ان المتعلق في حقهما واحد ونحترز بذلك عن ان يكون احدهما متعلقا
ببعض ما تعلق به الاخر فانهما لا يتماثلان ولا شبهة ان علمه تعالى متعلق
بهذا السواد وعلمنا ايضا متعلق به فقد تعلق العلمان بمتعلق واحد و
ثانيها ان يكون التعلق واحدا ونحترز بذلك عما اذا كان التعلق مختلفا
في حقهما كان يكون احدهما له تعلق الارادات والاخر له تعلق العلوم
وعما اذا كان احدهما تعلق العلوم والاخر تعلق العالمين فانهما لا يتماثلان
لما كان التعلق مختلف الجنس وثالثها ان يكون الوجه في التعلق واحدا
ونحترز بذلك عما اذا تعلق احد العلمين بمعلوم على صفة او حكم وتعلق العلم
الاخر به على خلافهما فانهما غير مثلين لاختلاف الوجه في حقهما ورابعها
ان يكون الوقت واحدا اعني وقت المعلوم ونحترز بذلك عن اختلاف
وقت المعلوم فان مع اختلاف وقت معلومهما لا يتماثلان وخامسها
ان تكون الطريقة واحدة في حقهما ونحترز بذلك عما اذا كان احدهما
متعلقا على سبيل الجملة والاخر متعلقا على سبيل التفصيل فانهما لا يتماثلان
وان اتحد المتعلق والمتعلق في حقهما لما كانت الطريقة مختلفة فاما

ابو هاشم فهو لا يعتبر ايجاد الطريقة لان العلم الجلي عنده لا يتعلق بهذه
الامور الخمسة هي المعتبرة في تماثلهما ۞ واما الاصل الثالث وهو ان
كل علمين هذا شانهما فلابد من كونهما مثلين فالذي يدل على ذلك وجهان
اما اولا فلان هذا التعلق اخص اثر يصدر عن العلم فكان كاشفا عن
حقيقته وكل امرين اشتركا في الاثر الكاشف عن الحقيقة فانه يجب اشتراكهما
في الحقيقة لا محالة في ذلك تماثلهما ۞ واما ثانيا فلان هذين العلمين معنيان
غير متضادين ينتفيان بالضد الواحد وكل معنيين هذا شانهما فهما
مثلان وانما قلنا انهما معنيان غير متضادين فهذا ظاهر فانه يصح اجتماعهما
وانما قلنا انهما ينتفيان بالضد الواحد فلانا لو قدرنا علم الله تعالى حالا
في قلوبنا مع وجود علمنا ايضا ثم طرأ عليهما الجهل فانهما ينتفيان لا محالة
وانما قلنا ان كل علمين هذا شانهما فهما مثلان فلانا نعلم ان السواد
لا ينفي البياض والحموضة وينفي البياضين ولا وجه لذلك الا ان البياض
والحموضة مختلفان وان البياضين متماثلان وعلمنا ان الشيء الواحد
لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين فثبت ما ذكرناه من المقدمة الاولى
وهي ان الله لو كان عالما بعلم لكان علمه القديم مثلا لعلمنا الحادث
واما المقدمة الثانية وهو ان ذلك محال فلان من حق المثلين اشتراكهما
في جميع الاحكام واللوازم الذاتية فيلزم ان يكون القديم حادثا والحادث
قديما وهذا باطل فبطل القول باثبات العلم القديم لله تعالى ۞

الوجه الثاني قد ثبت بالدليل القاطع وبالاتفاق بيننا وبين
خصومنا ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات التي ليس لها نهاية فلو كان

الله

عالما بعلم قديم لكان لا يخلو حاله اما ان يعلم تلك المعلومات بعلوم
غير متناهية او بعلم واحد والاقسام كلها باطلة فيبطل القول بكونه
تعالى عالما بعلم وانما قلنا انه تعالى يستحيل ان يكون عالما بعلوم غير
متناهية فلامرين اما اولا فلان القول بوجود ما لا نهاية له يؤدي
الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال فالقول بوجود ما لا نهاية له
محال ۞ وانما قلنا ان ايجاد ما لا نهاية له محال يؤدي الى المحال فلانا لو
فرضنا قادرا يقدر على ما لا نهاية له فوجود ما لا نهاية له من جهته
صحيح على زعم الخصم اذ لا مانع من وجوده لا من جهة القادر ولا من
جهة المقدور ومع ايجاده لذلك لا يخلو اما ان يكون قادرا على ايجاد
شيء آخر او لا يكون قادرا فان كان الاول كان الذي يقدر
على ايجاده بعد ذلك زائدا على ما لا نهاية له والزيادة على غير
المتناهي محال ۞ وان كان الثاني لزم ان يكون القادر في الوقت
الثاني حاصلا على ما كان عليه في الوقت الاول من ثبوت القادرية
ثم لا يصح منه فعل اصلا وهذا محال ينقض كونه قادرا فثبت ان ايجاد
ما لا نهاية له يؤدي الى المحال وانما قلنا ان ما يؤدي الى المحال فهو محال
فهذا معلوم لانه لو كان صحيحا لما ادى الى المحال ۞ واما ثانيا
فلانا نعلم بالضرورة ان كل عدد فان نصفه اقل من مجموعه وكل
ما كان كذا فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلا
للزيادة والنقصان فهو متناه فيلزم في كل عدد ان يكون متناهيا
فبطل بما ذكرناه وجود ما لا نهاية له وثبت استحالة وجود علوم

لانهاية لها ٥ واما قلنا انه تعالى يستحيل ان يكون عالماً بعلوم متناهية
او بعلم واحد فلان ذلك يقتضي ان يكون العلم الواحد متعلقاً بمعلومين
او اكثر على سبيل التفصيل وهذا محال لامرين اما اولاً فلان العلم
الواحد لو تعلق باكثر من معلوم واحد لتعدى في تعلقه من غير حصر
اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يكون متعلقاً بمعلومات غير
متناهية وهذا محال ٥ واما ثانياً فلانا نعلم قطعاً بالضرورة انه ما
من معلومين الا ويصح ان يعلم احدهما من دون العلم بالاخر فلو كان
في العلوم ما يوجب كون الحي عالماً بمعلومين على جهة الوجوب لاستحال
العلم باحد ذينك المعلومين الا مع العلم بالاخر فثبت بما ذكرناه استحالة
تعلق العلم الواحد بمعلومين واكثر على جهة التفصيل لما حققناه ٥

الوجه الثالث

لو كان تعالى عالماً بعلم قديم لكان
لا يخلو اما ان يكون عالماً بعلمه او لا يكون عالماً به والثاني باطل
للبرهان وتسليم الخصم فانه تعالى عالم بكل المعلومات وهذا العلم
من جملتها فيجب ان يكون عالماً به والاول لا يخلو اما ان يعلم ذلك العلم
لذاته او بذلك العلم او بعلم اخر فاذا كان الاول فاذا جاز ان يعلم
علمه لذاته جاز ان يعلم سائر المعلومات لذاته ولا حاجة الى علم ٥
وان كان الثاني فهو باطل لانه لو جاز ان يعلم العلم بنفسه جاز
في كل معلوم ان يعلم بنفسه حتى يكون السواد معلوماً بنفسه لكونه
سواداً لا بالعلم وهذا محال ٥ وان كان الثالث فهو باطل ايضاً
لان الكلام في العلم بالعلم الثاني كالكلام في العلم الاول فيلزم منه

احتياج

احتياج كل علم الى علم اخر الى غير نهاية وهو محال فهذه الوجوه كلها
دالة على بطلان العلم القديم خاصة

المرتبة الثانية

فيما يدل على نفي القدرة القديمة ويدل على نفيها وجهان ٥ الوجه
الاول لو كان تعالى قادراً بالقدرة لاستحال منه فعل الاجسام
لكن قد ثبت انه تعالى فاعل لها فيستحيل ان يكون قادراً بالقدرة وانما
قلنا انه تعالى لو كان قادراً بالقدرة لاستحال منه فعل الاجسام فلانه
قد استحال منا فعل الاجسام وانما استحال منا لكوننا قادرين بالقدرة
فلو كان الله تعالى قادراً بالقدرة لاستحال منه فعلها فهذه مقدمات
ثلاث لا بد من بيانها ٥ اما المقدمة الاولى وهو انه تستحيل منا فعل
الاجسام فالذي يدل على ذلك هو انا لو قدرنا عليها لكان لا يتاتى
منا فعلها الا على احد وجهين اما بالابتداء واما بالتوليد والاول
باطل لان الفعل المبتدا اي هو الذي يحصل في محل القدرة من غير
واسطة فلو فعلنا الجسم في محل القدرة لادى ذلك الى تداخل الاجسام
وهذا محال بالضرورة والثاني باطل ايضاً لان ذلك السبب المولد
للجسم لا بد ان يكون ذا جهة مختصاً بها ولما لم يكن بان يولد الجسم
في جهة باولى من ان يولدها في غيرها ولا سبب يختص الجهة الا الاعتماد
فلو كان الاعتماد مولداً للجسم ونحن قادرون عليه لكنا قادرين
على الاجسام لان حقيقة الاعتماد هي المدافعة في الجهة من الجهات
الست ولا شك في قدرتنا على جميعها فلو كان الاعتماد مولداً للجواهر

لكان يلزم اذا ادخلنا ايدينا في زق قوي ثخين وشددنا راسه شدا
وثيقا واعتمدنا في وسطه بايدينا ان تجتمع الجواهر في الزق وتخف بغلوه وتتمزق
كما لو نفخنا فيه الريح لان ما نؤا اليه من الاعتمادات الكثيرة يقتضي كثرة ما يتولد
منها لكنا نرى الزق لا ينتفخ فعلمنا ان الجواهر لم يتولد عن هذه الاعتمادات
فعلمنا انه لا يمكننا فعل الجواهر لا بالابتداء ولا بالتوليد فاما استحالة قدرتنا
على الاجسام بالاختراع فهي معلومة بالضرورة فثبت بما ذكرنا استحالة
كوننا قادرين على الاجسام ٥ واما المقدمة الثالثة وهي ان استحالة
فعلنا للاجسام انما كان لانا قادرون بالقدرة فالذي يدل على ذلك
ان القدر في الشاهد يشملها هذا الحكم فلا بد من تعليله بامر جامع لها ولكن
مشترك فيه وليس ذلك الا كونها قدرا فاذا تقرر ما ذكرناه ثبت
ان كل من كان قادرا بالقدرة فانه يستحيل منه فعل الجسم وهذا
هو المقصود ٥ واما المقدمة الثالثة وهو ان الله تعالى لما صح منه
فعل الاجسام استحال ان يكون قادرا بالقدرة فلانا قد قررنا ان
استحالة فعل الاجسام بها انما كان لكونها قدرا فلو كان سبحانه تعالى
قدرة لاستحال منه فلما صح علمنا انه ليس قادرا بالقدرة لما جمعنا
فبطل ان يكون لله تعالى قدرة **الوجه الثاني** لو كان لله
تعالى قدرة يفعل الفعل بها كما زعموه لاستحال منه ان يفعل
بها الا بعد استعمال محلها لان هذا الحكم يختص القدرة ويلزمها ومعنى
استعمال المحل هو ان يحصل الفعل في محل القدرة او يحصل بسببه في محلها

ولهذا

ولهذا لا يصح ايجاد الفعل في ابداننا بالقدرة التي في ابداننا لما تعذر اعمال
محلها ولما كان استعمال المحل في حقه محالا لانه يؤذن بالجسمية علمنا
انه تعالى ليس قادرا بالقدرة فهذا ما يدل على بطلان القدرة **المرتبة
الثالثة** ما يدل على بطلان الحيوة خاصة والذي يدل على بطلانها
وجهان ٥ الوجه الاول انه تعالى لو كان حيا بحيوة للزم الا يكون
مدركا بها الا بعد استعمال محلها لان هذا الحكم يختص الحيوة ويلزمها
ومعنى استعمال محلها يمكن تفسيره على وجهين اما اولا فبان يكون
الادراك بمحلها في محلها كما نقول في ادراك الالم واللذة فانهما
يدركان بمحل الحيوة في محلها واما ثانيا فبان يكون الادراك بمحل
الحيوة في غير محلها كما نقول في ادراك الحرارة والبرودة فانهما يدركان
بمحل الحيوة في غير محلها فاستعمال محلها يكون على احد هذين الوجهين
وهذان الوجهان مستحيلان في حقه تعالى فوجب الا يكون حيا بحيوة
الوجه الثاني ذكره قاضي القضاة في كتابه المغني وحاصل ما
قاله هو انا نعلم بالضرورة ان الحيوة مضمنة بالشهوة والنفار و
الشهوة والنفار مستحيلان في حقه فوجب الا يكون حيا بحيوة ٥
وانما قلنا ان الحيوة مضمنة بالشهوة والنفار فهذا ظاهر فانا نعلم
ضرورة استحالة ان نقطع اوصال الواحد منا فلا يكون نافرا او
يدرك الشيء اللذيذ فلا يكون مشتهيا له فعلمنا انها مضمنة بهما لا يمكن
وجودها الا معهما ٥ وانما قلنا ان الشهوة والنفار مستحيلان على الله

تعالى فلانهما من توابع الجسمية وسنقرر انه تعالى ليس جسما في الصفات
السلبية بعون الله فبطل ان يكون تعالى حيًا بحيوة وقديرًا بقدرة فهذه خلاصة
ادلة المعتزلة واوفقوا على نفي هذه المعاني وتمام ما ذكرناه في هذه
المسالك بابطال شبههم وفساد ما

الفصل الثاني في ذكر شبههم وحلها

وقد تمسكوا في اثبات هذه المعاني بشبه ونحن نذكرها واحدة
واحدة ونبين انها غير لازمة بتنبيه الله تعالى وشبههم نوعان
احدهما يوردونه دلالة بزعمهم على اثبات هذه المعاني القديمة
وثانيهما يوردونه طعنا علينا في استحقاقه لهذه الصفات لذاته
فيجب ان نحققها لمعان ولا بد من ايراد ما يخص كلا النوعين في
الجواب عنه ان شاء الله تعالى. **اما النوع الاول** فلهم فيه شبه
سبع **الشبهة الاولى** قولهم قد ثبت ان الله تعالى عالم بالبرهان
القاطع وتسليم الخصم لذلك وحقيقة العالم من له العلم وانما قلنا ان العالم
من له العلم لان العلم اصل في مفهوم حقيقة العالم ومعقولها فان من
لا يفهم العلم لا يمكنه معقول العالم على حال كما ان من لا يفهم الفعل
لا يمكنه معقول الفاعل ومن لا يفهم السواد لا يمكنه معقول الاسود
فقد صار العلم اصلًا في معقول حقيقة العالم فاذا ثبت ان الله تعالى
عالم وجب ان يكون له علم وهو المقصود **والجواب** عن
هذه الشبهة يجري على طريقين فالطريقة الاولى تسلكها نفاة الاحوال

وحاصل

وحاصل ما قالوه ان حقيقة العلم عندنا هو تعلق مخصوص يثبت بين العالم
والمعلوم من غير امر زائد عليه فان اردتم بالعالم الذي ادعيتم انه حقيقة
في العالم هو هذا التعلق الذي ذكرناه هاهنا فهذا جيد لا ننكره ولا نأباه
بل نقول من لا يعلم هذا التعلق لا يمكنه معرفة حقيقة العالم على حال اصلًا
وان اردتم بالعلم معنى وذاتا مغايرة لذات العالم قائمة به توجب له
تعلقا بالمعلوم فهذا فاسد لا يمكن ان يجعل اصلا في مفهوم حقيقة
العالم لانا نعلم حقيقة العالم ومفهومه ويعلمه سائر العقلاء ولا يخطر
لاحد منهم على باله هذا المعنى وكيف يقال بان هذا المعنى اصل في
معقول حقيقة العالم وهو لا يعلم الا بادلة الدقيقة الا ذكيا من المتكلمين
فبطل ان يقال ان هذا المعنى الذي ذكرتموه جزء من مفهوم حقيقة العالم
داخل فيه. **الطريقة الثانية** لمثبتي الاحوال من اصحاب ابي هاشم فقد
اجابوا عن ذلك وقالوا لم زعمتم ان هذا المعنى الذي ذكرتموه
هو الحقيقة في العالم حتى لا يمكن معقول حقيقته الا به ولم انكرتم
ان الاصل في معقول حقيقة العالم هو هذه العالمية التي لمكانها
يصح صدور الفعل المحكم من جهة العالم واذا كان هذا محتملا بطل
قولكم انه لا يعقل حقيقة العالم الا بواسطة هذا المعنى ويوضح هذا
ان صحة الفعل المحكم هو امر راجع الى الجملة فتعليله بالعالمية التي هي
الحالة اولى من تعليله بالعلم لان العلم غير الجملة وغير مؤثر في احكامها
فبطل ما ذكروه في هذه الشبهة. **الشبهة الثانية** قالوا قد
ثبت ان الواحد منا عالم بعلم هو معنى فنقول المقتضي لهذا المعنى

في الشاهد لا يخلو اما ان يكون هو مجرد هذه الصفة التي هي العالمية او جوازها
ومحال ان يكون المقتضي له هو جوازها لان جوازها ثابت في حق الجاهل
منا فيلزم ان يكون عالما في حال جهله وهذا فاسد فاذا بطل الجواز
لم يبق الا ان يكون المقتضي له هو مجرد هذه الصفة وهي العالمية ومجردها
حاصل في حق الله تعالى فيجب ان تكون مقتضية المعنى في حقه وفي هذا
ما يريده من قيام المعنى بذات الله

والجواب ان هذه الشبهة
غير لازمة لنا فانا لا نقول باثبات حالة هي العالمية شاهدا ولا غايبا
وانما العالمية عندنا هو تعلق مخصوص بين العالم والمعلوم ولا تختلف
حاله شاهدا وغايبا وانما يلزم اصحاب ابي هاشم لما قالوا باثبات العالمية
حالة للعالم في الشاهد والغايب وقد اجابوا عن الشبهة وحاصل ما
قالوه لهم هو انكم اخللتم بقسم ثالث لم تذكروه فان الدال على المعنى
والمقتضي له ليس مجرد هذه الصفة فيدل على معنى في حق الله تعالى كما
زعمتموه ولا جوازها فيلزم ان يكون الجاهل عالما ولكن الدال على المعنى
هو حصول هذه الصفة بشرط كونها جايزة وهذا الوجه ليس حاصلا
في حق الله تعالى فان عالميته تعالى واجبة فبطل ما قالوه وهذه الشبهة
اوردها ابو بكر الباقلاني دلالة بزعمه على اثبات علم الله وغالب
ظني انه لم يحط بمقالة الشيوخ في دلالة العالمية على العلم في الشاهد
فكان سببا له في وقوع هذا الوهم

الشبهة الثالثة

قولهم الفعل المحكم لا يتاتى الا بالعلم والله تعالى قد تاتى منه الفعل المحكم

فيجب ان يكون له علم وهذا هو المطلوب وانما قلنا ان الاحكام لا يتاتى
ولا يمكن الا بالعلم فهذا معلوم بالضرورة عند العقلا فانهم متى شاهدوا
خطا منطويا على جهة الاحكام والانتظام فانهم يضطرون الى ان فاعله
لا بد وان يكون عالما اذ لو لم يكن عالما به لما صح اتقانه واحكامه له
وانما قلنا ان الفعل المحكم قد تاتى من جهة الله تعالى فهذا ظاهر لقيام
الدليل وتسليم الخصم على ذلك فيجب ان يكون له علم كما قلناه وهذه
الشبهة اوردها صاحب الهداية دلالة بزعمه على العلم شاهدا وغايبا

والجواب انا ننازع الاحوال فانهم يقولون ان الغرض بالعلم
الذي دل عليه الاحكام هو هذا التعلق الذي نثبته بين العالم والمعلوم
فهذا خبط ولا ننكر دلالة الفعل المحكم عليه شاهدا وغايبا لان المفهوم
عند العقلا من حقيقة العلم هو نفس هذا التعلق من غير امر زايد عليه
وان كان الغرض من العلم امرا وراء ما ذكرناه هو معنى يستقل بنفسه يوجب
حالة هي العالمية فهذا لا نسلمه ولا نقول به ولا يمكن ان يكون الفعل
المحكم دالا عليه على حال ابدا ٥ وانا مثبتو الاحوال من اصحاب ابي
هاشم فان الفعل المحكم عندهم انما يدل على العالمية لا غير وليس يدل
على المعنى اصلا لان صحة الفعل المحكم حكم صادر عن الجملة فالموثر فيه
لا بد وان يكون امرا عايدا الى الجملة والعلم الذي هو الجزء العرضي
على زعمكم وزعمهم ليس امرا عايدا الى الجملة فلا يكون موثرا في حكم

راجع اليها فبطل ان يكون صحة الفعل المحكم دالة على العلم بكل حال وانما
الذي يدل على العلم هو الحالة التي يثبتونها وهي العالمية والشرط في
دلالتها عليه حصولها على سبيل الجواز والحال واجبة والشرط واجب
فيحصل من مجموع كلامنا ان الفعل المحكم ليس فيه دلالة على العلم اصلا
وان العالمية انما تكون دالة على العلم عند مثبتيها بشرط كونها جايزة
فاما اذا كانت واجبة فلا وقد تقرر ان عالميته تعالى واجبة فلا تكون
دالة على العلم وتقرر ايضا ان الاحكام انما يدل على العالمية لا على
العلم شاهدا وغايبا وكلام صاحب الهداية في هذه الشبهة كلام من
لم يحط بمقالة الشيوخ في كيفية دلالة الفعل المحكم على ما يدل عليه فتوهم
الى انها دالة على المعنى وهذا فاسد لما قررناه من قبل ○

الشبهة الرابعة قولهم العلم قد تقرر ثبوته في الشاهد
فيجب ثبوته في الغايب وانما قلنا انه قد تقرر ثبوته في الشاهد فلان
الواحد يحسن منه ان يامره غيره بتحصيل العلم ويمدحه على فعله
وينهاه عن فعله ويذمه عليه فليس يخلو تعلق الامر والنهي والمدح والذم
اما ان يكون بذات المامور او بالحالة التي هي العالمية او بالمعنى والاول
باطل لان ذات المامور غير مقدورة فلا يتعلق بها الامر والثاني
باطل لان الحالة لا يتعلق بها القدرة لانه لا يمكن اثباتها فاذا بطل هذان
القسمان لم يبق الا ان يكون متعلق الامر والنهي ليس الا احد
المعنى الذي هو العلم ○ وانما قلنا انه اذا تقرر ثبوته في الشاهد

وجب ثبوته

وجب ثبوته في الغايب فلان الامر والنهي اذا كانا متعلقين بالمعنى
كما ذكرنا وجب ان يكون الخبر متعلقا بالمعنى لان الامر والخبر لا
تختلف دلالتهما ومتعلقهما بما تعلقا به لا يختلف شاهدا وغايبا
فيجب متى اخبر الله تعالى عن كونه عالما او اخبر نبيه عن كونه عالما ان
يكون الخبر دالا على المعنى كما في الامر في الشاهد من غير فرق
بينهما وهذا هو المطلوب **والجواب** انا لا ننكر ان هذه
الامور اعني الامر والنهي والمدح والذم متعلقة بالعلم كما ذكروه ولكنا
نقول ما تعنون بالعلم الذي يكون متعلقا لهذه الامور فان اردتم
ما يجده العالم من نفسه من تعلقه بالمعلوم وتبينه له فهذا هو الحق
وعليه المعول في تعلق الامر والنهي والخبر وحاله لا تختلف شاهدا
وغايبا وان اردتم بالعلم معنى مغايرا للذات يستقل بنفسه يوجب تعلقا
بالمعلوم فهذا لا نسلمه ولا نقول انه متعلق للامر والنهي والخبر لا شاهدا
ولا غايبا لا يقال انا نعني بالعلم ما تعنونه بالعالمية الا انا نسمي تلك
العالمية ذاتا مستقلة بنفسها ومعنى مغايرا للذات لانا نقول ان المفهوم
من الذات هو امر يستقل بنفسه ولا يحتاج في اصل معقوليته وثبوته الى
الغير وهذا التعلق الذي هو العلم لا يستقل بنفسه ويجب ان يكون مستندا
الى العالم والمعلوم وما كانت حاله هكذا فانه لا يطلق عليه اسم الذات فان
سلمتم هذا المعنى وسميتموه ذاتا ومعنى كان خطاكم في العبارة فحصل
من مجموع كلامنا هاهنا انكم ان اردتم بالعلم ما ذكرناه من التعلق لم

ما الزمتموه من الامر والنهي وسويتم بين الشاهد والغايب في الدلالة
وان اردتم بالمعنى الذي يوجب هذه الحالة التي هي العالمية فنحن لا نقول
به وانما يلزم الشيوخ القايلين باثبات المعاني والاحوال وهم قد اجابوا
عما ذكرتموه بوجهين **الوجه الاول** وهو الذي اعتمده الشيخ
ابو عبد الله البصري وحاصل ما قاله ان متعلق الامر والنهي والمدح و
الذم في الشاهد هو الحالة التي هي العالمية لان الامر يحسن بتجدد الصفة
سوا كانت تلك الصفة صفة وجود او غيرها من الصفات لانه لما حسن الامر
في حق صفة الوجود لما كانت متجددة فيجب في كل ما شاركها في
التجدد ان يحسن تعلق الامر والنهي به فعلى هذا تكون العالمية
متعلقا للامر بواسطة حدوث الاسباب والثاني المسببات فانها متعلقة بواسطة
بنا بواسطة حدوث السبب المؤثر فيها فتكون العالمية متعلقة بنا بواسطة
ايجاد المعنى المؤثر فيها فمتى كان الامر عالما بانه لا يمكن تحصيل العالمية
الا بايجاد العلم كان امره بالعالمية امرا بايجاد العلم ومتناولا له
بصريحه من حيث كان لا يمكن تحصيلها الا به وان لم يكن الامر عالما
بالمعنى كان امره متناولا للمعنى بصريحه ودالا على احداث العلم معنا
ويلزم تحصيل العلم وان لم يقصده الامر لما كان لا يمكن تحصيل العالمية
الا به فحصل من مجموع كلامنا هاهنا ان الامر بالعالمية يفارق
للخبر عن العالمية فان الامر بالعالمية انما يكون متناولا للمعنى بصريحه متى
كان الامر عالما به ومتى لم يكن عالما به فانه يكون متناولا له بدلالته
ومعناه بخلاف الخبر عن العالمية فان الخبر عن العالمية انما يكون متعلقا

بالمعنى

بالمعنى الذي هو العلم متى كان المخبر عالما به فاما اذا لم يكن المخبر عالما
به لم يكن متناولا للمعنى لا بصريحه ولا بدلالته فعلى هذا يكون الخبر
عن العالمية في الشاهد متناولا للمعنى لما كان لا يمكن تحصيلها الا به
ولا يكون الخبر عن العالمية في الغايب خبرا عن المعنى لما كان مستحيلا
في الغايب فاما الامر فانه دال على المعنى اما بصريحه واما بدلالته فاذا تقرر
هذه زبدة هذا الجواب في هذا الوجه **الوجه الثاني** جواب
قاضي القضاة وتقرير ما قاله هو ان الذي يدل على المعنى بزعمهم ليس
الا الامر وهو مقصور على الشاهد لان الامر في حق الغايب محال
فبطل ان يكون دلالة في اثبات العلم لله تعالى لا يقال انكم متى
سلمتم ان الامر في الشاهد يتعلق بالعلم لا بالحال فهكذا الخبر يتعلق
بالعلم لا بالحال ودلالة الامر والخبر لا تختلف شاهدا وغايبا فالخبر عن
الله تعالى بانه عالم يتعلق بالعلم لا بالحال وهذا هو المقصود لانا نقول
ان من حق الامر ان لا يتعلق الا بالامور الحادثة فلهذا كان متعلقا
بايجاد المعنى وتحصيله واما الخبر فليس من شرطه التعلق بالامور الحادثة
وانما يتعلق بالباقي والحادث فالخبر في حق الله تعالى متعلق بالحالة التي هي
العالمية لا بالمعنى كما زعموه فبطل ما توهموه في هذه الشبهة

الشبهة الخامسة قولهم قد تقرر ان صفة العالمية
لها مصحح ولها موثر فكما استحال حصولها من دون مصححها وهو صفة الحي كذلك
استحال ممن ليس حيا ان يكون عالما فوجب ان يستحيل حصولها من دون موجبها

وهو العلم في الشاهد وحكم الموجب اقوى من حكم المصحح ولهذا فانه يستحيل
وجود الموجب من دون حصول حكمه ولا يستحيل وجود المصحح مع عدم ما
يصححه واذا كان الموجب اقوى حكما من المصحح كان احق باستحالة
حصول حكمه من دونه لقوة التلازم بين الموجب وما اوجبه

والجواب من اوجه ثلاثة اما اولا فلان ما ذكرتموه من القول
بالموجب والموجب انما يلزم القائلين بالعلة والمعلول من اصحاب المعاني
كاصحاب ابي هاشم ونحن لا نقول به فلا يكون واردا علينا واما ثانيا
فلو سلمنا القول باثبات المعاني والعلة والمعلول فلا نسلم ان الموجب
اقوى من المصحح كما زعمتم بل هما سيان في الايجاب لان الموجب عندهم
يوجب صفة لازمة لا تنفك عنه والمصحح ايضا موجب الصحة وهي لا تنفك
عنه فقد اتفقا في ان كل واحد منهما لا ينفك عن ملازمة ما اثر فيه
قوله ان المصحح يجوز وجوده من دون ما صححه وليس كذلك الموجب فانه
يستحيل وجوده من دون موجبه فلهذا كان اقوى منه قلنا هذا
خطأ فان المصحح ليس موجبا للامر الذي يصححه بل موجبه هو الصحة فقط
وهي ملازمة له لا تنفك عنه فبطل قولكم بكون احدهما اقوى من الاخر
واما ثالثا فكما يجوز وجود المصحح من دون ما صححه فهكذا يجوز وجود
جنس المعلول من دون علته فان كونه عالما كما حصل عن المعنى في الشاهد
فقد يجوز حصوله عن الذات في الغائب خلفا عنه فقد اخطاتم في قولكم
ان المصحح مفارق للموجب في حصول اثره وان العلم كما صح ان يكون مؤثرا
في العالمية في الشاهد فيجوز حصول هذه العالمية عن الذات في الغائب

فبطل ما توهموه ههنا

الشبهة السادسة

قالوا اذا علمنا القديم تعالى عالما وقادرا فليس يخلو علمنا بذلك من احد
وجهين اما ان يكون متعلقا بالذات او بمعنى اخر سوى الذات والاول
باطل لان العلم بالذات مخالف للعلم بكونه عالما فبطل ان يكون احدهما
هو الاخر فاذا بطل هذا الوجه لم يبق الا الوجه الثاني وهو ان يكون
متعلق العلم هو المعنى وهذا هو المطلوب

والجواب
ان هذا التقسيم خطأ فانه لم يشتمل على ابطال مذاهب الخصوم وهكذا عادة
الاشعرية واتباعهم فانهم ابدا يسلكون في تقريرات مذاهبهم ان
يذكروا اقساما غير منحصرة ثم يبنون عليها مذاهبهم فيما يعتقدونه
وبيانه انا نقول انكم قد اخللتم بذكر قسمين كل واحد منهما مذهب
لخصومكم احدهما مذهب مثبتي الاحوال فان العلم عندهم
بكونه تعالى عالما هو علم بذاته على حالة العالمية والعلم بكونه تعالى
قادرا هو علم بذاته على حالة هي القادرية وليس علما بذاته مجردة ولا
علما بمعنى اخر سوى ذاته كما زعموه وثانيهما مذهب نفاة الاحوال
فان العلم بكونه تعالى قادرا وعالما عندهم هو علم بذاته على حكم هو
صحة الفعل وصحة الاحكام واذا كان هذا ممكنا بطل قولهم بانه اذا
لم يكن علما بذاته كان علما بمعنى اخر سوى ذاته فبطل ما زعموه

الشبهة السابعة

تمسكهم بالسمع على اثبات هذه
المعاني فيقررون العلم بقوله تعالى انزله بعلمه وبقوله تعالى وما

تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وبقوله ولا يحيطون بشئ من علمه وغير
ذلك من الايات التي يشعر ظاهرها بالعلم ٥ وبقوله في القدرة بقوله تعالى
ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وبقوله تعالى اولم يروا ان الله
الذي خلقهم هو اشد منهم قوة قالوا فاثبت الله تعالى لنفسه العلم والقوة
وهذا هو مطلوبنا ٥ **والجواب** من وجهين اما اولا فلان ادلة السمع
يجب حملها في ما تناوله على ما هو المفهوم في لسان اهل اللغة والسابق
الى افهامهم والجاري على عادتهم في المخاطبة لان الله تعالى لا يخاطبهم
الا بما يفهمونه وهذه المعاني التي يذكرها المتكلمون لم تخطر لاحد
منهم على بال ولا نظروا فيها فلا يجوز حمل ما ورد من ظواهر الشرع
عليها ولا تكون مقصودة له على حال اصلا فبطل ان يكون هذه المعاني
مرادة بهذه الظواهر ٥ واما ثانيا فلان السابق الى افهامهم من العلم
في قوله تعالى انزله بعلمه هو نفس العالمية ومن قوله وما تحمل من
انثى ولا تضع الا بعلمه هو العالمية ايضا وهذا لا ننكره ٥ وقد يستعمل
معنى المعلوم كقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه اي من معلومه
وكقولهم في الدعا اللهم اغفر لنا علمك اي معلومك من ذنوبنا ٥ و
السابق الى افهامهم من قوله تعالى ذو القوة المتين هو القادرية
ومن قوله تعالى هو اشد منهم قوة واذا كان هذا المعنى هو السابق الى
الفهم وجب حمل هذه الظواهر عليه وبطل تعلقهم بهذه الايات وهذه جملة
ما يتعلقون به في اثبات هذه المعاني قد ابطلناه ٥

النوع

النوع الثاني ما يرومون به ابطال

كونه تعالى عالما لذاته فيجب ان يكون عالما لمعنى وجملة ما تمسكوا
به في هذا النوع شبه اربع **الشبهة الاولى** قولهم لو كان تعالى
عالما لذاته لكان يلزم ان تكون ذاته تعالى بصفة العلم وهذا محال
فالقول بكونه تعالى عالما لذاته محال ٥ وانما قلنا انه تعالى لو كان عالما
لذاته لكانت ذاته بصفة العلم فلان العلم انما يتميز عن غيره من سائر
الذوات بايجابه هذا الحكم وهو كونه عالما الا ترى ان القدرة لما لم
تكن موجبة للعالمية لم يلزم ان تكون بصفة العلم وان كانت مشاركة
للعلم في صحة الحدوث والحلول وغيرهما من الصفات فاذا كانت ذاته
تعالى عندكم موجبة للعالمية كانت مشاركة للعلم في هذا الحكم وهو
اخص صفات العلم فيجب ان تكون ذاته تعالى بصفة العلم ٥ وانما قلنا
ان هذا محال فهذا ظاهر لان ذاته تعالى يستحيل ان تكون صفة الا[illegible]
العرضية فبطل ان يقال انه تعالى عالم لذاته واذا بطل انه تعالى عالم لذاته
ثبت انه عالم لمعنى وهذا هو مقصودنا ٥ **والجواب** عما اوردوه
هاهنا من انه تعالى يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم انما يلزم من يقول
بالعلم وبان له صفة ذاتية ومقتضاه وانه يوجب لمكانها العالمية وهذا
انما يلزم القايلين به من اهل المعاني والعلة والمعلول فاما من لا يقول
بهذه المعاني فانه لا يتوجه عليه الشبهة اصلا ٥ وهم قد اجابوا عنها
ذكروه بوجهين اما اولا فلان قولكم في العلم انما يتميز عن غيره بايجابه

كونه عالماً خطاءً فان التمييز عندهم للعلم عن غيره انما وقع باختصاصه
بصفة ذاتية لكانها يقع التمييز له عن غيره ويوجب لغيره صفة هي
العالمية وهذا غير حاصل في ذاته فيبطل ان تكون ذاته بصفة العلم
واما ثانياً فانما يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم على زعمكم اذا اوجبت
حاله للعالم كما يوجب العلم اذا كان الايجاب على حد واحد فاما
اذا كان الايجاب مختلفاً لم يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم وعليكم
اقامة الدلالة على ان ذاته تعالى موجبة للعالمية على حد ايجاب العلم
حتى يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم وهم لم يقيموا دلالة على هذا بل نقول
ان ايجابهما غير متفق فان ذاته تعالى موجبة للعالمية لنفسها والعلم
موجب للعالمية لغيره واذا اختلف الايجاب لم يلزم ما ذكروه الا
ترى ان القدرة والارادة والعلم يجوز تعلقها بجديد وشيئ واحد
بعينه ولم يلزم ان تكون هذه الامور كلها متماثلة لما لم يكن تعلقها
على حد واحد فبطل ما قالوه

الشبهة الثانية

قالوا لو كان تعالى عالماً لذاته لوجب في كل عالم ان يكون عالماً لذاته
ولهذا فان الجوهر لما كان جوهراً لذاته وجب في كل جوهر ان يكون جوهراً
لذاته والسواد لما وجب كونه سواداً لذاته وجب في كل سواد ان يكون
سواداً لذاته فلما بطل في كل عالم ان يكون عالماً لذاته بطل ان تعالى ان الله
تعالى عالماً لذاته وهذا هو المقصود **والجواب** من وجهين اما
اولاً فلانا ما ذكرتموه دعاوي مجردة وضرب امثلة من غير قياس

دليل

بزهان عليها ولا جامع يجمع بينها بعلة واضحة والدعاوي المجردة لا تعول
عليها بالنقا والنظارة وبيان هذا انه لو لزم في كل عالم ان يكون عالماً
لذاته كما زعمتم ان الجوهر لما كان جوهراً لذاته وجب في كل جوهر
ان يكون جوهراً لذاته للزم في كل موجود ان يكون موجوداً لذاته و
الباقي باقياً لذاته لانه تعالى موجود لذاته وباق لذاته اذ لا فرق بين
الصورتين ولما كان هذا باطلاً بطل ما ذكروه واما ثانياً فلانا
انما يلزم في كل عالم ان يكون عالماً لذاته لو قلنا بانه تعالى انما كان عالماً
لذاته لمجرد كونه عالماً فقط فيلزم ما ذكرتموه ونحن لا نقطع بكونه تعالى
عالماً لذاته لانه عالم فقط بل انما كان عالماً لذاته لقيام الدلالة على ذلك
وابطال ثاني الاقسام سوى ذاته فبطل ما عولوا عليه في هذه الشبهة وصح
ما قلنا

الشبهة الثالثة

قالوا العالمية حكم
للعلم وتابعة له فلو كان تعالى عالماً لذاته كما زعمتم لكان قد
حصل حكم العلة مع عدم مخالفتها ولو جاز حصول حكم العلة مع عدم مخالفتها
لجاز حصول العلة من غير حكم لها لانها في كلتا الحالتين قد حصل حكمها من
دونها وحصول العلة من غير حكم لها محال فبطل ان يكون تعالى عالماً
لذاته فاذا بطل كونه تعالى عالماً لذاته ثبت انه تعالى عالم بعلم
والجواب من اوجه ثلاثة اما اولاً فنقول وما المانع من حصول
مثل حكم العلة عن علة اخرى تخالفها فتكون العالمية معللة بامرين
احدهما ان الله تعالى وثانيهما ذات العلم في الشاهد فهذا لا مانع منه

قوله لو جاز حصول حكم العلة مع علة تخالفها لجاز حصول العلة من غير حكمها
اصلاً قلنا هذا خطأ وجمع بين امرين من غير جامع بينهما فان حصول العلة
من غير حكم لها يكون ابطالاً للطريق اليها وليس كذلك حصول مثل حكمها
عن علة اخرى تخالفها فانه ليس ابطالاً للطريق اليها ۝ واما ثانياً فلانه
انما يستحيل حصول مثل حكم العلة عن علة اخرى تخالفها اذا كان الحكم الصادر
عن العلة خاصاً لها وكاشفاً عن حقيقتها لانه اذا كان كاشفاً عن حقيقتها
كانا متماثلين لاشتراكهما في الحكم الكاشف عن حقيقتهما فلم يجز حصوله
مع علة مخالفة لها والحال هذه فاما اذا لم يكن الحكم كاشفاً عن حقيقة
العلة ولا خاصاً لها فانه يجوز حصوله مع علة مخالفة لها ولهذا فان السواد
والبياض يشتركان في نفي الحمرة ولم يلزم تماثلهما مع اشتراكهما في
هذا الحكم لما لم يكن خاصاً لهما ولا كاشفاً عن حقايقهما ۝ واما ثالثاً
فلان عندكم انه يجوز حصول مثل حكم العلة عن علة مخالفة لها لان
من مذهبكم ان حيوة الله تعالى مخالفة لحيوة الواحد منا مع اشتراكهما
في حكم واحد وهو صحة الادراك فالادراك قد حصل بامرين مختلفين
حيوة الله تعالى وحيوة الواحد منا وايضاً فعلم الله تعالى مخالف لعلم
الواحد منا ومع ذلك فانهما قد اشتركا في تعلقهما بمعلوم واحد على
اخص ما يكون ومع ذلك لم يلزم تماثلهما فهكذا الحال في مسئلتنا فان
العالمية كما تحصل بذاته فقد تحصل عن ذات العلم ولا يلزم تماثلهما ۝

الشبهة الرابعة قالوا لو كانت العالمية معللة بذاته
لكان مخالفة ذاته للعلم ليس باكثر من مخالفتها للجهل والقدرة فلو جاز

حصول

حصول العالمية بذاته تعالى لجاز حصولها بالجهل والقدرة ولما بطل
تعليقها بالجهل والقدرة بطل تعليقها بذاته تعالى ۝ والجواب
من وجهين اما اولاً فلانه انما يلزم ما ذكرتموه لو كنا نقول انما اثرت
ذاته في العالمية لانها مخالفة للقدرة والجهل كمخالفتها للعلم ونحن لا
نقول بذلك بل نقول انما اثرت في العالمية لكونها حقيقة مخصوصة لا تشبه
القدرة والجهل ۝ واما ثانياً فلان العالمية من الامور الثبوتية و
المخالفة من الامور السلبية لان معناها هو ان لا يسد احد الحقيقتين
مسد الاخرى فيما يرجع الى ذاته والامور الثبوتية لا يجوز اسنادها
الى الامور السلبية فبطل ما تعلقوا به في هذه الشبه وصح انه تعالى
يستحق هذه الصفات لذاته من غير حاجة الى القدرة والعلم والحيوة
وساير المعاني فهذا تمام القول في هذه المسئلة وبالله التوفيق ۝

المسئلة الثانية في ان مخالفته تعالى

لغيره انما هي بحقيقة ذاته فقط لا بصفة زائدة ذهب الشيخ ابو الحسين
ومحمود الخوارزمي وغيرهما من نفاة الاحوال الى ان الله تعالى مخالف
لخلقه بحقيقة ذاته المخصوصة لا بامر زائد على ذلك والى هذا ذهب
محققوا الاشعرية كالغزالي والجويني وابن الخطيب الرازي بل قالوا
ايضاً ان مخالفة كل حقيقة لغيرها انما تكون بحقيقة ذاتها المخصوصة
وانه ليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام فاما في حقايقها
المخصوصة فلا يمكن وقوع الاشتراك فيها ۝ واما مثبتوا الاحوال

يذهبوا الى ان ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتاً وانما
تخالف غيرها بصفة مخصوصة اختصت بها دون سائر الذوات وهذا هو
مذهب الشيخين ابي علي وابي هاشم وابي عبد الله البصري وقاضي
القضاة وغيرهم من جماهير المعتزلة ۝ ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب
الشيخ ابو علي واصحابه الى انه تعالى مخالف لخلقه بوجوب قادريته
وعالميته وحييته وهذا هو قول ابي هاشم اولاً ثم رجع عنه ۝ وذهب
الشيخ ابو هاشم اخيراً واصحابه الى انه تعالى مخالف لخلقه بصفة خامسة
توجب هذه الصفة الاربع **والمختار** عندنا ما ذهب اليه نفاة
الاحوال ويدل عليه مسالك ثلاثة ۝

المسلك الاول

هو ان مخالفته تعالى لخلقه لو كانت ثابتة لغير ذاته لكان يلزم ان تكون
ذاته مساوية لسائر الذوات في حقيقة كونها ذاتاً وهذا محال فالقول بان
مخالفته تعالى لخلقه لغير ذاته يكون محالاً ايضاً ۝ وانما قلنا ان مخالفته تعالى
لخلقه لو كانت ثابتة لغير ذاته لكان يلزم ان تكون ذاتاً مساوية للذوات
في حقيقة كونها ذاتاً فلان الذوات لو لا انها متساوية في معقول حقيقة
كونها ذواتاً والا لوجب استناد المخالفة الحقيقية الذات من غير امر
زائد عليها فثبت ان مخالفة الله تعالى لخلقه لو كانت ثابتة لغير
ذاته للزم ان تكون ذاته مساوية للذوات في كونها ذواتاً وانما قلنا ان
هذا محال فلان الذوات لو اشتركت في حقائقها لوجب ان تكون كلها متماثلة
لاشتراكها فيما يوجب تماثلها وهو المساواة في الحقائق وهذا محال
فانا نعلم بالضرورة ان بعضها متماثل وبعضها مختلف وبعضها متضاد

فبطل

فبطل بما ذكرناه اسناد المخالفة الى امر زائد عليها ۝

المسلك الثاني

۝ قد تقرر انه تعالى مخالف لغيره فليس يخلو
حال المخالفة في حقه تعالى اما ان يكون ثبوتها لامر جائز او واجب
ومحال ان يكون ثبوتها لامر جائز لان الامور الجائزة يجوز زوالها
وتغيرها والمخالفة من الامور الذاتية فلا يجوز تغيرها بحال فبطل
ان تكون المخالفة بالامور الجائزة ۝ وان كان ثبوتها بامر واجب
فليس يخلو حاله اما ان تحصل بالذات فقط او بالصفة فقط او بمجموعهما
ومحال ان تكون المخالفة بالصفة بمجردها لا غير لان الصفة في نفسها
لا تستقل باقتضاء حكم من الاحكام الا بواسطة الذات ولا تكون مؤثرة
في شيء من دون الذات ومحال ان تكون المخالفة ثابتة بمجموع الصفة مع الذات
لان الذات لا يمكن اختصاصها بالصفة الا بعد كونها متحققة معلومة مستقلة
بنفسها ليصح كونها مختصة بتلك الصفة واذا كان لا يمكن اختصاصها بالصفة
الا بعد كونها ثابتة متحققة في نفسها وجب استناد المخالفة اليها من دون
هذه الصفة فاذا بطل هذان القسمان بما ذكرنا لم يبق الا ان يقال
ان المؤثر في المخالفة ليس الا مجرد الذات فقط ۝ من غير حاجة معها الى
امر زائد وهذا هو مطلوبنا ۝

المسلك الثالث

لا شك ان حقيقة الصفة مخالفة لحقيقة الذات وهذا معلوم بالضرورة
فليس يخلو حال هذه المخالفة اما ان يكون ثبوتها بنفس حقيقة الصفة
او بصفة اخرى فان كان ثبوتها بصفة كان الكلام في الصفة الثانية
كالكلام في الصفة الاولى الى غير غاية وانه محال ۝ وان كانت المخالفة

مكون

ثابتة بنفس حقيقة الصفة فالمخالفة ايضاً ثابتة بنفس حقيقة الذات من
غير حاجة الى الصفة لان الصفة اذا كانت متميزة بنفسها وخصوصيتها
من غير امر زائد فليكن تميز الذات بحقيقتها وخصوصيتها اولى واحق
لا يقال الاحوال لا توصف فلا يمكن وصفها بالخصوصية ولا يعقل
اختصاصها بحالة بل انما يعقل الاختصاص بالحالة في حق الذات وهي
الموصوفة بتلك الحالة المخصوصة ولما لم يعقل للحالة حالة ولا خصوصية
اندفع الاشكال والتسلسل لا يقال هذا فاسد فان الذات لا
يمكن ان تجعل مستندة للصفة واصلاً في ثبوتها الا بعد تحققها ومعقوليتها
في نفسها والصفة لا يمكن اسنادها الى الذات الا بعد تحققها ومعقوليتها
لم يمكن اسنادها اليها لان اختصاص الصفة بالذات عبارة عن الذات
والصفة جميعاً وما لم تعقل المفردات في انفسها استحال تعقل المركبات
ولهذا فانا اذا عقلنا ذاتاً مختصة بحالة فلا بد من سبق العلم بالذات
بانفرادها والحالة بانفرادها فاذا عقل المفردات امكن بعد ذلك ان
يحكم باحدهما على الآخر فثبت بما ذكرناه ههنا ان الامتياز كما لا بد منه
في الذوات فلا بد من ثبوته بين الصفات والا لاستحال معقوليتها اصلاً
وصح ان المخالفة في حقه تعالى انما كانت لاجل انه ذات مخصوصة لا
غير

واحتج ابو هاشم واصحابه

على ان المخالفة بالصفة الذاتية بشبه ثلاث. **الشبهة الاولى** قولهم معقول
المخالفة هي لا تستند احد الذاتين مستنداً للاخرى فيما يرجع الى ذاتهما فليس

يخلو اسناد هذا الحكم اما ان يكون الى مجرد الذات فقط او الى كونها ذاتاً
مخصوصة فقط والقسمان باطلان فبطل القول بان المخالفة انما كانت
لاجل الذات لا غير وانما قلنا انه يستحيل اسناد المخالفة الى مجرد الذات
فقط لانه كان يلزم ان تكون السوادات كلها مختلفة لاشتراكها في كونها
ذواتاً فتكون متماثلة مختلفة وهذا محال وانما قلنا انه يستحيل اسناد
المخالفة الى كونها ذاتاً مخصوصة لان مفهوم تلك الخصوصية ليس امراً
زائداً على معقول حقيقته كونها ذاتاً لان المخالف لا يثبت امراً زائداً
على الذات وقد بطل ما قدمناه فاذا بطل هذان القسمان لم يبق الا ان تكون
المخالفة ثابتة لاجل اختصاص الذات بصفة ذاتية فاذا كان الله مخالفاً
لخلقه وجب ان تكون له صفة ذاتية لا يشاركه فيها غيره من الذوات وهذا
هو المطلوب. **والجواب** ان المخالفة عندنا انما تثبت لخصوصية الذات
وحقيقتها من غير نظر الى امر آخر وراءها. قوله الخصوصية ليس امراً زائداً
على مجرد كونها ذاتاً وقد بطل اسناد المخالفة الى مجرد الذات لاشتراك
الذوات كلها اجمع في مجرد كونها ذوات. قلنا هذا فاسد لان الاشتراك
لم يقع في حقائق الذوات وخصائصها اصلاً اذ لو وقعت المشاركة في خصائصها
وحقائقها لم تكن مختلفة بل انما وقع في مطلق كونها ذواتاً فتقع فيه
المشاركة وحقائقها المعينة لا تقع فيها مشاركة فوجب اضافة المخالفة الى
حقائقها المعينة وليس فيها مشاركة فاذا كان الله تعالى مخالفاً لغيره
كانت مخالفته بحقيقة ذاته المعينة من غير امر وراءه. **الشبهة
الثانية** قولهم مطلق الذات امر مشترك وما كان امراً مشتركاً

استحال ان تقع بهِ المخالفه فمطلق الذات لا تقع به المخالفه وانما قلنا
ان مطلق الذات امرٌ مشترك فلانه يمكن تقسيمها الى القديم والحادث
والجسم والعرض فلولا انها مشتركه بين القديم والحادث والجسم
والعرض والا لما صحّ التقسيم ولهذا فانه لا يصحّ انقسام الحيوان
منقسم الى انسان وحجر لما لم تكن الحجر مشتركه فى الحيوانيه فلما صحّ التقسيم
دلّ على الاشتراك وانما قلنا ان كل ما كان مشتركاً فانه لا يصحّ ان يحصل
وجها فى المخالفه فلان من حق ما وقعت بها المخالفه ان ينفرد به احدها
دون الاخر لمكن تحقق المخالفه تحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا ان مطلق
الذات لا يمكن ان تقع به مخالفه وصحّ ان الله تعالى لا يمكن ان يكون مخالفا
لخلقه بمطلق ذاته بل لابدّ من صفه لاجلها تقع المخالفه وهو مقصودنا

والجواب من وجهين اما اولاً فنحن نقول ان مطلق الذات
لا تقع به المخالفه لانه امر مشترك بين الذوات وانما تقع المخالفه عند
حقيقة الذات دون مطلقها كما ذكرناه فى الشبهه الاولى واما ثانيا فهذا
معارض بالصفات والاحوال فانها مشتركه فى عموم كونها احوالا وصفاتٍ
ومتميزه فى حقايقها وخصايصها فيلزم ان يكون تميز الحاله عن غيرها
بحالةٍ اخرى ويلزم التسلسل فما اجبتم به عن الصفات والاحوال فهو
بعينه جوابنا فى الذوات من غير فرق ۞ **الشبهة الثالثة**
لو وقعت المخالفه بمطلق الذات كما زعمتم لكان يلزم انا اذا علمنا ذاتا مطلقه
ان نعلمها مخالفة وهذا محال فالقول بكون المخالفه واقعه بمطلق الذات
يكون محالاً ايضاً ۞ وانما قلنا ان المخالفه لو وقعت بمطلق كونه ذاتا للزم

ان

ان نعلمها مخالفةً عند العلم بكونها ذاتا فلان مطلق الذات عند الخصم
هو الوجه فى وقوع المخالفه فيلزم ما قلناه ۞ وانما قلنا ان هذا محال فلان
هذا ظاهر فانا لا نعلم كونها مخالفه بمطلق كونها ذاتا لان كونها ذاتا
هو امر مشترك بينها وبين غيرها فكيف يمكن وقوع المخالفه به ولهذا فانا
اذا علمنا ذاتا ثم علمنا ها جوهراً او سواداً فانا لا نعلم مخالفتها لغيرها بمطلق
كونها ذاتا وانما نعلم مخالفتها بصفتها الجوهريه او السواديه فبطل ان
يقال ان المخالفه بمطلق كونها ذاتا ۞ **والجواب** من وجهين اما اولاً
فلان الذي علمناه اولاً هو مطلق الذات ومطلق الذات عندنا لا تقع به
المخالفه لاجل وقوع الاشتراك فيه وانما تقع المخالفه بحقيقه تلك العين
وخصوصيته تلك الذات وهذا لا يعلم الا فى الحالة الثانيه بعد العلم بمطلق
كونها ذاتا واما ثانيا فنعارضهم بالصفات والاحوال فما اجابوا به فهو جوابنا
فبطل ما اوردوه ۞ **واحتج ابو علي لكون المخالفة**
معللة بالوجوب فى هذه الصفات وحاصل ما قاله هو ان مطلق الذات
يستحيل ان تقع به المخالفه وانها صفه غير هذه لا دليل عليها فاذا بطل
هذان القسمان لم يبق الا ان المخالفه انما كانت لاجل وجوب هذه الصفات
لانه هو الذي وقع به التميز بينه وبين خلقه فيجب ان تكون المخالفه واقعه به
وجوابه ان الوجوب امر اضافى مستند الى حقيقة الذات فاذا
كانت المخالفه بزعمه معللة بوجوب هذه الصفات والوجوب معلل
بحقيقه الذات فاسناد المخالفه الى حقيقه الذات اولى من غير حاجه الى
اثبات واسطه الوجوب فثبت بمجموع ما ذكرناه ان المخالفه فى حقه تعالى

متعلقة بحقيقة ذاته ○

المسألة الثالثة في بيان الخصوصية

لذاته بما ذا تكون اعلم ان الغرض بذكر هذه المسألة ابطال الماهية
التي يزعمها ضرار فانه قد ذهب الى ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ○ و
نحن نذكر خلاف الناس فيما تكون به الخصوصية لذاته تعالى و الامر الذي
يتميز به ثم نردف الكلام على ضرار فنقول ذهب الشيخ ابو الحسين
و محمود الخوارزمي الى ان خصوصية ذاته تعالى انما تكون بنفس حقيقة
ذاته لا بامر زائد عليها ○ و ذهب الشيخ ابو هاشم و اصحابه الى ان خصوصية
ذاته انما تكون بصفة ذاتية لا يستحقها غيره و ان جنسها و مثلها لا يستحق
على سبيل الجواز ○ و ذهب الشيخ ابو علي الى ان خصوصية ذاته ليس
لانها ذات مخصوصة لان غيره يشاركه في كونه ذاتا و ليس لكونها
مخصوصة فائدة سوى كونها ذاتا و انما الخصوصية بوجوب هذه الصفات
التي هي القادرية و العالمية ○ و ذهب بعض الاشعرية الى ان الخصوصية
انما تكون بكونه قادرا على الاختراع ○ و زعم بعضهم ان الخصوصية في ذاته
انما تكون بالاستغناء عن كل شيء ○ و ذهب ضرار الى ان الخصوصية
في حق ذات الله تعالى انما تكون بماهية لا يعلمها الا هو فهذا تحقيق الخلاف
بين الناس في بيان الخصوصية التي تميز بها ذاته عن غيرها **والمختار**
عندنا ان خصوصية ذاته تعالى انما هي بنفس حقيقته من غير امر زائد
وراءها ○ و المعتمد في ذلك ما اسلفناه في مسألة المخالفة فانا قد قررنا
هناك ان مخالفته تعالى لخلقه انما كانت بحقيقة ذاته المخصوصة وانه
ليس بين حقيقته و سائر الحقائق اشتراك اصلا و هذا بعينه هو دليلنا

على ان

على ان الخصوصية في حقه هو بنفس ذاته لا بامر زائد ○ **فاما ما حكي**
عن ضرار من القول باثبات الماهية لله تعالى التي لا يعلمها الا هو فليس
يخلو مراده بالماهية من احد وجهين احدهما ان يكون مراده بالماهية
صفة زائدة على ذاته يختص بها في ذاته لا يشاركه فيها غيره فهذا فاسد
بما اوردناه على ابي هاشم حيث زعم ان مخالفته تعالى لخلقه انما كانت
بصفة ذاتية فلا وجه لتكريره ○ و ثانيهما ان يكون مراده ان حقيقة
ذاته لا يعلمها الا هو و ان احدا من البشر لا يطلع على معرفة حقيقة ذاته
فهذا الحق فانا قد قررنا في باب اثبات الصانع ان حقيقة ذاته تعالى
ليست معلومة للبشر و انه لا سبيل لاحد الى الوصول الى معرفة حقيقة
الذات و ان العقول قاصرة عن ذلك و افسدنا كلام المعتزلة حيث
زعموا انهم مطلعون على معرفة حقيقة الذات في نفسها و انهم يعلمون
من حقيقة ذاته ما يعلمه تعالى من حقيقتها و هذا هو الخطا بعينه فان تحار
الناس في حقيقة الانسان كثير و خلافهم فيها طويل على تكرار الازمنة و تطاول
الايام مع ان تلك الاحتمالات على كثرتها و سعتها لا يكاد يوجد فيها
شيء يقنع النفس و لا شك ان اجلى العلوم و اقواها علم الانسان بنفسه
و احوالها فاذا كان هذا حالنا في اظهر العلوم و اقواها و اوضحها فكيف
حالنا في معرفة من لا تقدره العقول و لا تقع عليه الاوهام و لهذا اتفق
العلماء و اجمع الفضلاء على ان احسن كلمة قيلت في التوحيد و اجمعها للمحاسن
ما قاله امير المؤمنين عليه السلام علي بن ابي طالب كرم الله وجهه
وهي قوله كلما حكاه الفهم و تخيله الوهم فالله تعالى بخلافه ○ ثم قال

المحققون فى تقرير هذا الكلام تصورات الاوهام لا ينتهى لها نهاية اذ لا تصور
ينتهى اليه العقل الا ويمكن تصور خلافه الى غير غاية فاذا كان لا تصور
فى العقل يمكن الا ويكون الله بخلافه الى ما لا نهاية له لم يكن فى العقل
قط تصور حقيقته فثبت ان الله منزه عن ان يكون منحصرا فى العقول
محدودا فى الاوهام **والعجب** كيف يمكن ضد وشرح هذه المقالة عمن له
دربه وفطانه وقدم سابقه فى العلم من جماهير المعتزله وفضلائهم
فضلا عمن نعد من اهل التحقيق والتدقيق كالخوارزمي وابي الحسين
فحصل من مجموع كلامهما تقاصر العقول عن الاحاطه بجلال الله والاطلاع
على كنه كبريائه ○ **نعم** اذا ثبت ان حقيقته تعالى غير معلومه لاحد
من البشر فهل نقول ان الوقوف على كنه حقيقته ممكن ام لا فيه نظر
والحق ان الوقوف على حقيقة ذاته ممكن ودليله هو ان الله تعالى يعلم
كنه ذاته ويحيط بحقيقتها بلا شك واذا كان عالما بها جاز ان يخلق لنا
العلم بها لانه ما من معلوم الا ويمكن ان يعلمه كل عالم فهذا هو
الكلام فى هذه المسئله وبتمامه يتم الكلام فى الباب الاول من الفن الثاني
فى تقرير الصفات الذاتيه ثم نشرع فى الباب الثاني فى اثبات الصفات الفعليه
بعون الله ○

الباب الثاني في اثبات الصفات الفعليه

اعلم ان الباب الاول كان كلاما فى الصفات الجاريه على ذاته لا باعتبار
امر يفعله كالقادريه والعالميه وغيرهما من الصفات التى اسلفنا
القول فيها وهذا الباب المقصود بذكره بيان ما يجرى على ذاته تعالى باعتبار

امر

امر يفعله كالمتكلميه والصادقيه والمريديه والكارهيه عند
مثبتيهما ونحن الان نفصل الكلام فى كل واحده من هذه الصفات و
نشير الى حقايق القول فيها بكلام ملخص وعباره وجيزه بلطف الله تعالى
وحسن تاييده ○

القول فى اثبات المريديه والكارهيه له تعالى

اتفق اهل القبله على وصف الله تعالى بانه مريد وكاره وورد
الشرع بوصفه تعالى بالاراده والكراهه وانما الخلاف بين اهل القبله
فى فايده هذه الصفه فالذى ذهب اليه جماهير المعتزله كابي على وابي هاشم
وقاضي القضاة وابي عبد الله البصرى وغيرهم من اصحاب ابي هاشم هو ان
الاراده جنس زايد على العلم والظن والاعتقاد شاهدا وغايبا
والى هذا ذهب محققو الاشعريه كالجوينى والغزالى وابن الخطيب الرازي
وهو مذهب الكلابيه والنجاريه ○ وذهب ابو الهذيل والنظام والجاحظ
والكعبى والخوارزمي الى انه لا معنى للاراده والكراهه شاهدا
وغايبا الا مجرد الداعي والصارف ففى حق الله تعالى ليس الا علمه باشتمال
الفعل على مصلحه او مفسده فيريده او يكرهه بهذا المعنى ○ واما فى حق
الواحد منا فمعنى الاراده والكراهه هو العلم والظن والاعتقاد
باشتمال الفعل على مصلحه او مفسده او حصول نفع او دفع ضرر
من غير امر زايد على هذا **واما الشيخ** ابو الحسين فانه حكم
بكون الاراده امرا وجنسا زايدا على العلم والظن والاعتقاد

في الشاهد فاما في الغائب فليتبدل لا مجرد الداعي وهو العلم باشتمال الفعل
على مصلحة او مفسدة ولم يثبت في الغائب امر زائد على هذا فهذا هو
تحقيق الخلاف بين العقلا في الارادة والكراهة وتحصيل المقصود من الباب
بان نذكر ادلة المثبتين والنافين ثم نذكر المختار عندنا ثم نردفه بالكلام
في كيفية استحقاق هذه المزية عند مثبتيها ثم نبين ما يريده الله تعالى
وما لا يريده فلاجرم رتبنا الكلام على ثلاث مسايل

المسألة الاولى

في تقرير ادلة المثبتين والنافين لها وذكر المختار وقد اشتملت على ثلاث مراتب

المرتبة الاولى

في ذكر ادلة المثبتين للارادة جنسا زائدا على العلم والظن والاعتقاد شاهدا
وغايبا ولهم على اثباتها ادلة كثيرة ولكنا نذكر المعتمد منها والاقوى
عندهم وجملتها مسالك ثلاثة

المسلك الاول

دلالة الامر والخبر وقد قرروا تثبيتها على وجهين في الاستدلال

الوجه الاول قولهم قد ثبت ان الله تعالى آمر ومخبر وكل آمر ومخبر فلا بد ان يكون
مريدا فيجب ان يكون الله تعالى مريدا وانما قلنا ان الله تعالى آمر ومخبر
فلانه تعالى قد تكلم بما هو في حقيقة اللغة للامر والخبر ولم يدلنا على انه
استعمله واراد به غير ما هو موضوع له من اقسام الكلام فلا بد وان
يكون امرا او خبرا والا لزم ان يكون ذلك منه الغازا او تعمية وهذا
محال في حقه تعالى فثبت بما ذكرنا انه تعالى آمر ومخبر وانما قلنا
ان الامر والخبر لا بد وان يكونا مريدين فلان الامر والخبر متميزين
تميزا ظاهرا لاجله صح ان يكون الخبر خبرا اولى من ان لا يكون خبرا

وان يكون

ح عن

وان يكون خبرا عن زيد اولى من ان يكون خبرا عن غيره من سائر الزيدين
وان الامر ايضا متميز عن غيره تميزا لاجله صح ان يكون امرا اولى من
ان لا يكون امرا وان يكون امرا لهذا دون ذاك ثم ذلك الامر لا يخلو
حاله من وجوه اربعة احدها ان يكون امرا راجعا الى الخبر نفسه وهذا
باطل لان صيغة الامر وصيغة الخبر ومشاركتهما فيما الواجبة والجايزة
من الذاتية والمقتضاة والوجود والحلول يمكن حصولها ولا تكون خبرا
وهذا يدل على ان المؤثر في كونه خبرا امرا وراءها وثانيها
ان يكون المؤثر امرا راجعا الى المخبر به والى المخبر عنه وهذا باطل
ايضا لانه ما من صفة من صفاتهما يقدر ثبوته في حال وجود الصيغة الا ويجوز
ان يكون غير خبر وفي هذا ما يرشد دلالة على انه لا تاثير لشيء من
صفاتهما ولا لذواتهما ولا لشيء راجع اليهما في كون الصيغة خبرا وثالثها
ان يكون المؤثر امرا راجعا الى المخبر نفسه وهذا باطل ايضا فان الخبر
يكون خبرا وان لم يكن ثم مخبر يكون خبرا له فبطل ان يكون مؤثرا فيه
ورابعها ان يكون المؤثر في كون الصيغة خبرا امرا غير ما ذكرناه في
هذا باطل لان ما عدا هذه لا تعلق له بالصيغة ولا يكون معقولا فلا
يجوز ان يجعل مؤثرا في كونها خبرا فاذا بطلت هذه الاقسام كلها
لم يبق الا ان يكون المؤثر فيها امرا راجعا الى المخبر نفسه والامر ثم لا
يجوز ان يكون المؤثر شيئا من اوصافه نحو كونه قادرا او عالما وسائر اوصافه
لانه ما من وصف من هذه الاوصاف الا ويمكن ان يكون امرا وخبرا
من دونها فلم يبق الا ان يكون المؤثر هو كونه مريدا وهذا هو مطلوبنا

الوجه الثاني في تثبيتها على وجه آخر وهو ان يقال ان صيغتي
الامر والخبر متميزتان في انفسهما بامر لولاه لم يكونا امراً وخبراً اولى
من ان لا يكونا امراً وخبراً وذلك الامر هو حكم تختص به الصيغه
لاجله كانت خبراً عن هذا دون ذاك ثم كذلك الحكم يستحيل ان يكون
المؤثر فيه امراً سوى الارادة لبطلان سائر الاقسام التي ذكرناها
في الوجه الاول والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي قبله هو ان
هذا الوجه مبني على ان للصيغه حكماً يكون بها خبراً وامراً تتميز به عن
غيرها والمؤثر فيه يستحيل ان يكون امراً سوى الارادة واما
الوجه الاول فهو غير مبني على ذلك وانما ينبني على ان الآمر و
المخبر لا بد وان يكونا مريدين لا غير فهذا ملخص ما وجدته لاصحاب
ابي هاشم استدلالاً على الارادة بصيغتي الامر والخبر كما قرروه

المسلك الثاني قولهم ان افعال الله تعالى مختصة بالوجود
في وقت دون وقت وواقعة على وجوه مختلفة يمكن وقوعها في غير
تلك الاوقات وعلى غير تلك الوجوه فاختصاصها بالوقت المعين و
الوجه المعين يستدعي مرجحاً ومخصصاً ثم ذلك المخصص لا بد وان
يكون من الصفات المتعلقه لان ما لا تعلق له من الصفات يستحيل ان
يكون مؤثراً فيه نحو كونه موجوداً وحياً ثم الصفات المتعلقه منقسمه
الى ما يكون مستحيلاً في حقه تعالى نحو كونه ظاناً ومعتقداً ومشتهياً
فهذه لا يجوز ان تجعل مؤثرة في تخصيص افعاله لاستحالتها في حقه

والى

والى ما يكون صحيحاً في حقه نحو كونه قادراً وعالماً ومدركاً وهذه
كلها يستحيل فيها ان تكون مؤثرة في تخصيص افعاله الاوقات
والوجوه اما كونه قادراً فلان من حقه الايجاد وليس له تاثير في
غيره وهو مقصور عليه واما كونه عالماً فحكمه مقصور على تاثيره
في الاحكام وليس له حظ في التخصيص واما كونه مدركاً فبطلان
تاثيره في التخصيص ظاهر لانه لا يتعلق الا بالامور الموجودة والارادة
انما يحتاج اليها من اجل الايجاد فاذا بطل تاثير هذه الامور في
التخصيص بالاوقات والوجوه فلا بد من صفة لاجلها تخصص افعال
الله باوقاتها ووجوهها وتلك الصفة ليست الا كونه تعالى مريداً لا
يقال ان المؤثر في اختصاص افعاله بوقت دون وقت وبوجه دون وجه
هو الداعي وهو العلم بان ايجادها في هذا الوقت مصلحة دون وقت
آخر وان ايجادها على هذا الوجه مصلحة دون وجه آخر من غير حاجة
الى امر وراء الداعي من الارادة وغيرها لانا نقول هذا فاسد لان
الداعي قد يستوي بان يكون ايجاده على هذا الوجه كايجاده على وجه آخر
في تعلق المصلحة فلا بد من امر ومخصص لايجاده بوقت دون غيره من الاوقات
وبوجه دون غيره من سائر الوجوه وليس ذلك الا الارادة

المسلك الثالث قالوا العالم بما يفعله لا يفعله الا لداع
يخصه ولا يفعله لداع يخصه الا وهو مريد له اذا لم يكن ممنوعاً من ارادته
وانما قلنا ان العالم بما يفعله لا يفعله الا لداع يخصه فلان الداعي لا بد من

اعتباره في حق العالم بما يفعله اما لانه شرط في وجود الفعل يستحيل وجوده
من دونه واما لانه من حكمه كما سنقرره الكلام فيه من بعد ان شاء الله
تعالى ٥ وانما قلنا ان الفاعل لا يفعله لداع يخصه الا ويكون مريدا له
فهذا ظاهر فان الواحد منا يعلم بالضرورة ان الداعي اذا دعاه الى الكتابة
والبناء والسير وما شاكلها فانه يجد من نفسه كونه مريدا لهذه الامور
فثبت بما ذكرناه ان الارادة امر زائد على الداعي الى الفعل مخالفة للعلم
والظن والاعتقاد كما ادعيناه. واشترطنا في كون الفعل مرادا ان يكون
الداعي خاصا له احترازا عن الارادة والكراهة فانهما يفعلان تبعا للداعي
الى الفعل ولا يلزم كونهما مرادين ٥ واشترطنا ان يكون المريد غير ممنوع
عن الارادة لان الواحد منا قد يفعل الفعل لداعي المصلحة ويمنع عن ارادته
فلا يكون مريدا له ٥ **فاذا** تقررت هذه القاعدة فنقول هذه الامور
التي ذكرناها في الشاهد في وجوب كون الواحد منا مريدا بها حاصلة بكمالها
في حق الله تعالى فانه لا يفعل افعاله كلها الا لداع يخصها وليس ممنوعا
من ارادتها فيجب ان يكون مريدا لها ما خلا الارادة والكراهة لما ذكرناه
فهذا هو الكلام في تقرير دلالتهم على كونه تعالى مريدا ٥

فاما الدلالة على كونه تعالى كارها فهي

صيغة النهي واستدلالهم بها على كونه تعالى كارها على وجهين احدهما
ان يقولوا ان الناهي لا يكون ناهيا الا مع الكراهة وثانيهما ان يثبتوا
لصيغة النهي حكما ثم يدلوا على انه لا يؤثر فيه شيء سوى الكراهة كما
حكينا استدلالهم بصيغة الامر على الارادة سواء من غير فرق بينهما في

منشيه

منشية الدلالة فهذه عمدة ادلة المثبتين للارادة والكراهة امرا زائدا
على الداعي مخالفة للعلم والظن والاعتقاد ٥

المرتبة الثانية

في ذكر ادلة النافين لهذه الارادة وقد اعتمدوا في نفيها شاهدا وغائبا
على وجوه كثيرة واقواها مسالك ثلاثة **المسلك الاول** حجة الخوارزمي
وقد ذكرها في المعتمد واستوفاها وحاصل ما قاله هو ان الارادة
امر زائد على الداعي لا طريق اليه وما لا طريق اليه وجب نفيه وانما
قلنا انه لا طريق اليها بمعنى زائدا على الداعي فبيانه يكون بطريقين

الطريق الاول

نقل ادلة المثبتين لها معنى زائدا ثم بيان فسادها
وضعفها وجملة ما اوردوه وجوه ثلاثة ٥ اولها استدلالهم عليها بصيغة
الامر والخبر على ذلك التقرير الذي حكيناه عنهم وهو فاسد من وجهين
اما اولا فلا نسلم ان للخبر والامر حكما زائدا على مجرد الصيغة وقد سبق
منا تقريره في ابطال كون الكائنية حاصلة بمعنى في مسئلة الحدوث ٥ واما
ثانيا فلو سلمنا ان له بكونه خبرا حكما زائدا فالمؤثر فيه هو الداعي
من غير حاجة الى الارادة التي ادعوها معنى زائدا يؤثر فيه ٥ وثانيها
استدلالهم على كون الارادة معنى مخصص لافعال بوقت دون وقت
وبوجه دون وجه فلا بد من مخصص وليس ذلك الا الارادة ٥ وهذا فاسد
لان تخصيص الافعال بالاوقات والوجوه انما كان لاجل الداعي وهو العلم
بتضمن المصلحة في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبايقاعها على
هذا الوجه دون غيره من سائر الوجوه واذا كان هذا محتملا بطل
قولهم انه لا مخصص الا الارادة ٥ وثالثها استدلالهم على الارادة بان

العالم بما يفعله لا يفعله الا لداع ولا يفعله لداع الا ويجب ان يكون مريدا
اذا لم يكن ممنوعا منه والله تعالى قد فعل افعالا لداع يخصها وليس
ممنوعا من الارادة فيجب ان يكون مريدا هذا تقرير ما قالوه هناك وهو
فاسد لانا نسلم لهم ان العالم بما يفعله لا يفعله الا لداع يخصه لكنا نقول
قولكم ومن فعل شيئا لداع يخصه فلا بد وان يكون مريدا له خطاء لانكم
ان اردتم به اثبات امر زائد على الداعي هو الارادة التي زعمتم فهذا هو نفس
المسئلة التي وقع فيه النزاع فمتى سلمنا ان الارادة هي جنس زائد على
الداعي وان اردتم به نفس الداعي كان تكرارا لا فائدة فيه لاسباق الكلام
يكون حاصله العالم بما يفعله لا يفعله الا لداعي ولا يفعله لداعي الا وهو
مريد له والارادة هي نفس الداعي فيكون تكرارا لا فائدة فيه فيكون باطلا
فهذا هو الكلام على ما جعلوه دلالة لهم على الارادة ۝ **الطريق
الثاني** بيان ان شيئا من الادلة العقلية والنقلية لا يدل عليها و
هذا ظاهر فان الامور التي يمكن ان تجعل دلالة عليها يرجع بها الى الداعي
من غير حاجة الى امر زائد هو الارادة فثبت بما ذكرناه انه لا طريق الى
ان الارادة معنى زائدا على الداعي وانما قلنا ان ما لا طريق اليه وجب
نفيه فلان تجويز ذلك يؤدي الى القدح في العلوم الضرورية والعلوم
النظرية فيجب ان يكون باطلا فهذه زبدة ما عول عليه الخوارزمي
في تقرير هذه الطريقة في المعتمد مع تلخيص لها وتهذيب لم يذكره و
قد سبق الكلام عليها في اول الكتاب فلا وجه لتكريره **المسلك
الثاني** حجة ابي الحسين وتقرير ما قاله هو انه تعالى لو كان مريدا

بارادة لكانت ارادته لا تخلو اما ان تكون تابعة لداعيه او لا تكون
تابعة والقسمان باطلان فبطل ان يكون تعالى مريدا بارادة وهذا هو
المقصود وانما قلنا انه يستحيل ان تكون تابعة لداعيه فلانها اذا كانت
غير تابعة لداعيه كانت تلك الارادة اما واجبة الثبوت لذاته واما
بارادة قديمة واما ان يقال انها غير معللة بوجه من الوجوه وهذه الوجوه
الثلاثة كلها باطلة فبطل ان يقال انها غير تابعة لداعيه اما استحالة كونه
تعالى مريدا لذاته او بارادة قديمة فسيأتي تقريره في المسلك الثالث ۝
واما استحالة كونها غير معللة بوجه من الوجوه فلانها حصلت بعد ان لم تكن
حاصلة والامور المتجددة لا بد من تعليلها وهذا معلوم بالبديهة فظهر
بما ذكرناه هاهنا انها غير تابعة لداعيه وانما قلنا انه يستحيل ان تكون
تابعة لداعيه فلان المعقول من الارادة لمن يثبتها امر زائدا انها معنى
يفعل بالقدرة يخصص الفعل بوقوعه على وجه دون وجه فنقول ليس
يخلو الحال فيمن فعلها اما ان فعلها لداع او لا فان فعلها لغير داع كان عبثا
قبيحا والعبث على الله تعالى محال وان فعلها لداع فذلك الداعي لا يخلو حاله
من وجوه ثلاثة ۝ اولها ان يكون عائدا الى الفعل ثم تأثيرها فيه لا يخلو
حاله اما ان يكون في وجوده او في الدعاء اليه او في وقوعه على وجه
دون غيره ولا يجوز ان يكون تأثيرها في وجوده لان وجود الفعل حاصل
بالقدرة فلا يحتاج الى الارادة ولا يجوز ان يكون تأثيرها في الحث على
الفعل لان الداعي كاف في الدعاء الى الفعل والحث على ايجاده ولا يجوز
ان يكون تأثيرها في وقوع الفعل على وجه دون وجه لانه لا وجه

للفعل تبع عليه بالارادة ثم لو كان ثمّ وجه للفعل كما ادعوه لكفى فيه
الداعي من غير حاجة الى الارادة فبطل ان يكون فعل الارادة لامر عائد
الى الفعل؟ وثانيها ان يكون عائداً الى الفاعل وهو لا يخلو من وجهين
احدهما ان يفعل هذه الارادة ليكون موقع الفعل عليه حسناً اذا فعله
وثانيهما ان يفعلها لانه يتعجل بفعلها مسرة في نفسه فان الانسان قد يجد
ذلك من نفسه فانه يريد الشيء قبل فعله ليتعجل بارادته مسرة وهذان الوجهان
مستحيلان في حقه تعالى فبطل ان يكون فعلها لامر عائد الى الفاعل ○
وثالثها ان يكون عائداً الى المفعول له وهو ان يقال ان له تعالى في فعل
هذه الارادة غرضاً صحيحاً وهو ان يسر بفعلها الغير وهذا باطل
لامرين اما اولاً فلان من اثبتها لا يقول بان الوجه في فعلها هو حصول
مسرة الغير من سائر المكلفين واما ثانياً فلان الله تعالى خلق النافع للمكلفين
ولغيرهم للداعي للانتفاع وان لم يكن مريداً لانتفاعهم وخلقها للداعي
الانتفاع كاف في حصول المسرة فلا حاجة الى فعل هذه الارادة فحصل
انه لا وجه في فعل هذه الارادة فيجب ان تكون باطلة فهذا ما عول عليه
ابو الحسين

المسلك الثالث

حجة النظام والكعبي وغيرهما
وحاصل ما ذكروه هو انه تعالى لو كان مريداً لكان لا يخلو اما ان
يكون مريداً لذاته او بارادة قديمة او بارادة حادثة وهذه الاقسام
كلها باطلة فيبطل القول بكونه تعالى مريداً ○ اما القسم الاول
وهو ان يكون تعالى مريداً لذاته فهو باطل لانه لو كان مريداً لذاته لوجب
ان يكون مريداً لكل ما يصح ان يكون مراداً وهذا محال فالقول بكونه

تعالى مريداً لذاته محال وانما قلنا انه لو كان مريداً لذاته لوجب ان
يريد كلما صح ان يراد فلامرين اما اولاً فلانه تعالى لما كان عالماً
لذاته وجب ان يعلم كلما صح ان يكون معلوماً فهكذا اذا كان مريداً
لذاته وجب ان يريد كلما صح ان يكون مراداً والجامع بينهما كون كل
واحد من هاتين الصفتين ثابتة للذات ○ واما ثانياً فهو ان المرادات
مشتركة في صحة ان يريدها كل مريد فاذا اقتضت الذات كون بعضها
مراداً وجب ان يقتضي الباقي لان اقتضاها للبعض ليس اولى من اقتضائها
للكل اذ لا مخصص لمراد دون مراد ○ وانما قلنا ان هذا باطل فلامرين
اما اولاً فلان زيداً اذا اراد حيوة انسان وعمرو يريد موته فلو كان
الله تعالى مريداً لكل المرادات لوجب ان يكون مريداً لحيوة زيد وموته
معاً وهذا محال ○ واما ثانياً فلان الاشياء التي يصح ان تكون مرادة لا
نهاية لها فيلزم وجود ما لا نهاية له وهذا باطل فبطل بما ذكرنا انه تعالى
غير مريد لذاته ○ واما القسم الثاني وهو ان يكون تعالى مريداً بارادة قديمة
فهذا باطل ايضاً اذ ليس تعلق الارادة القديمة ببعض المرادات اولى من تعلقها
بالباقي فيجب ان تكون متعلقة بها اجمع وحينئذ يلزم المحالات المذكورة
التي ذكرناها في كونه تعالى مريداً لذاته فلا حاجة الى تكريرها وبطلها
اوردناه دلالة على ابطال المعاني القديمة فبطل ان يكون تعالى مريداً
بارادة قديمة ○ القسم الثالث وهو ان يكون تعالى مريداً بارادة
محدثة وهو باطل ايضاً لامرين اما اولاً فلان تلك الارادة الحادثة يكون
حدوثها مختصاً بوقت مع جواز حدوثها قبل ذلك الوقت او بعده فيفتقر اختصاصها

بذلك الوقت الى ارادة اخرى ويلزم تسلسل الارادات الى غير نهاية وهذا
محال لا يقال ان هذا التسلسل غير لازم لان القادر انما وجب ان يريد
فعله الحادث لا لكونه حادثا كيف كان حتى يلزم منه احتياج كل حادث الى
ارادة الى غير غاية بل نقول انما وجبت ارادته لانه مقصود بالدواعي وليس
الارادة بهذا الوجه فانها غير مقصودة بالدواعي بل الداعي الى الفعل يدعو
اليها تبعا من غير قصد اليها لانا نقول هذا فاسد لان الداعي لا يخلو
حاله اما ان يكون كافيا في حدوث الافعال وتخصيصها باوقاتها ووجوهها
او لا يكون كافيا فان كان كافيا فلا حاجة الى الارادة وان لم يكن كافيا
وجب احتياج الارادة الى ارادة اخرى سواء قلنا ان حدوثها يكون مقصودا
او تابعا فيلزم ما قلناه واما ثانيا فلانه تعالى لو كان مريدا بارادة حادثة
لكان لا يخلو حال تلك الارادة اما ان تكون حادثة فيه او في غيره او لا
في محل وهذه الاقسام كلها باطلة فيبطل القول بكونه مريدا بارادة
حادثة وانما قلنا انه يستحيل ان تكون الارادة حادثة فيه فلانه يلزم
منه ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وسيأتي ابطاله اذا ذكرنا ما يستحيل
عليه من توابع الجسمية وانما قلنا انه يستحيل ان تكون تلك الارادة
حادثة في غيره فلان ذلك الغير لا يخلو حاله اما ان يكون حيوانا او لا
يكون حيوانا فان كان حيوانا فهو احق بان يكون مريدا بها من غيره
لاختصاصها به وحلولها فيه وان لم يكن حيوانا استحال حصولها فيه
لانا نعلم بالضرورة استحالة حصول الارادة في المحل الذي لا حيوة فيه
ولانه اذا استحال حصولها في المدمع كونها حية فلان يستحيل حصولها

في

في الجدار اولى واحق وانما قلنا انه يستحيل ان تكون حادثة لا في محل
فلامرين اما اولا فلانا لو جوزنا ارادة لا في محل موجودة لجوزنا و
جود سائر الاعراض لا في محل والجامع بينهما هو ان معقول العرضية مفتقر
الى المحل والقول بوجود الاعراض لا في محل باطل بالاتفاق فكذا
ما قالوه في الارادة واما ثانيا فلان اقتضاء تلك الارادة لكونه مريدا
اما ان يتوقف على حلولها في المريد او لا يكون متوقفا فان توقف وجب ان لا
يكون الله تعالى مريدا بارادة غير حالة فيه لبطلان شرط اقتضائها وهو
الحلول وان لم يتوقف ذلك على حلول الارادة في المريد فالارادة
الموجودة لا في محل ليس بان تقتضي كونه تعالى مريدا اولى من ان تقتضيه
لغيره فيلزم ان تقتضي تلك الارادة صفة كونه مريدا لكل الحيوانات
كما اقتضتها للباري تعالى او لا تكون مقتضية للباري كونه مريدا لما لم
تقتضها لكل الحيوانات وهذه الوجوه كلها محالة فيبطل القول بوجود
ارادة لا في محل لا يقال ان المريد اذا كان موجودا لا في محل ولا
جهة كان اختصاص تلك الارادة التي لا في محل ولا جهة به اقوى من اختصاصها
بسائر المريدين الموجودين في الجهات فلا يلزم عليه محال لانا نقول
ان الارادة لما كانت في ذاتها غنية عن المحل والجهة وفي اقتضائها
المريدية كانت نسبة تلك الارادة الى كل الاحياء نسبة واحدة واما
كون بعض المريدين في الجهة والبعض لا في جهة فلما لم يكن معتبرا في وجود
الارادة ولا في كون المريد مريدا استحال لاجل ذلك حكم اقتضاء الارادة
للمريدية فثبت بما ذكرناه استحالة ان يكون الله مريدا بارادة قديمة

اوحاد ثم او ان يكون مريدا لذاته ويلزم منه استحالة كونه مريدا فهذه
زبدة ما عول عليه المعتزله في بطلان الارادة ولهم طرق غير هذه اعلنا
ذكرها لركتها وفسادها وقد نجز غرضنا من ذكر ما اعتمدنا المفرقان
في اثبات الارادة ونفيها

المرتبة الثالثة في ذكر المختار في حقيقة الارادة ومعناها

والمختار عندنا تفصيل نشير اليه يشتمل على مقصدين المقصد الاول
هو ان معنى الارادة في حق الله تعالى هو علمه باشتمال الفعل على مصلحة فارادته
لافعاله تعالى هو علمه باشتمالها على المصالح فيفعلها ومعنى ارادته تعالى لفعل
غيره هو امره به هذا معنى ارادته تعالى لفعله وفعل غيره واما كراهته
فهو علمه باشتمال الفعل على مفسدة وكراهته لفعل غيره هو نهيه عنه
ويدل على ما قلناه ويدل على ما قلناه هو انا اتفقنا على انه لا بد من
الداعي الى الفعل في حقه تعالى وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة ولكن
زعموا انه لا بد من امر زائد على هذا العلم يكون تابعا له وهو الذي
يعنونه بالارادة فنقول ان كون الارادة امرا زائدا على الداعي
لا يعقل الا ان يكون ميلا في القلب وتشوقا من جهة النفس وتوقانا من
جهتها الى مرادها ويجد الانسان من ذلك من نفسه وتحققه وهذا
المعنى مستحيل في حقه تعالى فلهذا قلنا ان معنى الارادة في حقه تعالى
ليس امرا زائدا على مجرد الداعي وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة
فاثبات امر زائد على ما ذكرناه لا يعقل فلا وجه لاثباته وهذا الذي
اخترنا في ارادته تعالى هو مذهب الخوارزمي وابي الحسين المقصد

الثاني ان معنى الارادة وحقيقتها في حقنا امر زائد على العلم والظن والاعتقاد
سواء كان مريدا لفعله او لفعل غيره والذي يدل على ما قلناه هو ان
الواحد منا يجد ارادته من نفسه امرا زائدا على علمه وظنه واعتقاده
بان له في الفعل نفعا او دفع ضرر ويجدها طالبة له ومتشوقة اليه
وكان ذلك اوضح مما يجده الانسان من نفسه وهذا بعينه هو مذهب ابي الحسين
فاما الخوارزمي فانه قد تمم المنع في نفي الارادة امرا زائدا على الداعي
شاهدا وغائبا وهذا فاسد فان الواحد منا يجد الارادة من نفسه
امرا زائدا على علمه وظنه واعتقاده كما حققناه ويجدها طالبة لما
متشوقة اليه **والعجب** منه حيث زعم ان الارادة هي نفس الداعي
شاهدا وغائبا من غير امر زائد على ذلك وقد ذهب الى ان المدركية
امر زائد على العلم وانها تابعة للحيية ومقتضية لها عند استكمال
شرائطها وكان غاية كلامه واستدلاله على انها زائدة على العلم
قوله اني اجد من نفسي امرا عند الادراك مغايرا للعلم واجد عند ادراكي
تفرقة ضرورية بين ان اعلم الشيء ولا ادركه وبين ان اعلمه وادركه
فحكم بان الادراك زائد على العلم بما يجده من نفسه من التفرقة بين العلم
والادراك وهذا بعينه حاصل في الداعي مع الارادة فان احدنا يجد
من نفسه عند علمه او ظنه لحصول النفع ودفع الضرر امرا زائدا هو طلبه
للفعل وميل قلبه اليه ويجد تفرقة ضرورية بين ان يعلم ما في الفعل من
نفع او دفع ضرر وبين ان يطلبه ويقصده فاذا كان الوجدان في الادراك
دالا على امر زائد فهو بعينه دال على ان الارادة امرا زائدا على الداعي

فكيف مقارنة أحد الوجدانين أولى من الآخر بل لا يمتنع أن يكون الحال في
الإرادة أجلى من الإدراك فإن الإدراك لا يمتنع دخول اللبس فيه بأن يقال
إن الإدراك طريق إلى العلم بالمدرك فلا يمتنع أن يقال إن التفرقة التي
يجدها الإنسان عند الإدراك هو أنه عند الإدراك يحصل له العلم بتفاصيل
المدرك بخلاف حاله إذا علمه من دون إدراك وهذا اللبس غير حاصل في
الإرادة مع الداعي فإن الداعي ليس طريقا إلى الإرادة ٥ لا يقال
إن التفرقة التي يجدها الإنسان من نفسه بين أن يعلم ما في الفعل من نفع
أو دفع ضرر ثم لا يريده وبين أن يعلم ما فيه منهما ثم يطلبه ويريده
هو أنه في الحالة الأولى لم يخل الداعي عن شوب من الصوارف بخلاف الحالة
الثانية فإنه قد خلا عن شوب الصوارف وصفا عن المعارضة لأنا نقول
هذا فاسد فإنا نعلم بالضرورة وجدان أمر زائد عند تمحض الدواعي
وخلوصها عن شوب الصوارف على العلم والظن والاعتقاد لحصول النفع
أو دفع الضرر الخالصين فظهر بما حققناه أنه لا مدفع لكون الإرادة
أمرا زائدا في الشاهد ولا مزيد على هذا التحقيق الذي ذكرناه فهذا محصول
الكلام في هذه المسألة ٥

المسألة الثانية في كيفية حصول هذه المريدية

اعلم أن على ما ذكرناه من المختار في حقيقة الإرادة ومعناها فلا نفتقر
إلى ذكر هذه المسألة لأن الإرادة راجعة إلى علم الله تعالى باشتمال
الفعل على مصلحة وقد سبق تقرير كونه تعالى عالما لذاته وإنما أوردنا
هذه المسألة بيانا لمن يذهب إلى أن الإرادة أمر زائد على العلم والاعتقا

وقد

وقد اختلفوا في كيفية حصول هذه المريدية فذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي
القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة إلى أن هذه المريدية حالة مستحقة
على سبيل الجواز شاهدا وغائبا وأن المؤثر فيها في حق الله تعالى إرادة
موجودة لا في محل وأن الواحد منا مريد بإرادة موجودة في قلبه ٥
وعند الأشعرية أنه تعالى مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته وهذا بعينه
هو مذهب الكلابية ٥ وأما النجارية فزعموا أن الله مريد لذاته والكلام
على هذه الأقاويل قد قدمناه في المسألة الأولى فلا وجه لتكريره ٥ واعلم
أن لهذه الإرادة عند مثبتيها أحكاما منها أنها لا تتعلق إلا بالأمور
الحادثة فأما الأمور الباقية فيستحيل تعلقها بها ومنها أنه يصح أن تكون
مرادة ولا يجب أن تكون مرادة ٥ وزعم الكعبي أنه يستحيل إرادة الإرادة
وهذا فاسد فإنه إذا صح كان المصحح لكون الشيء مرادا إنما هو الحدوث
جاز إرادة الإرادة لأنها حادثة ٥ ومنها أنها مختصة بالتأثير في وجوه الأفعال
بخلاف غيرها كالقدرة والعلم فإنه لا حظ لهما في شيء من ذلك ولها أحكام
كثيرة منها ما يختص بالمريدية ومنها ما يختص بالإرادة في نفسها عندهم و
لسنا نذكرها لأنا قد وعدنا في أول الكتاب ألا نذكر إلا ما يتعلق بالأمور
الإلهية ويختص بالمسائل الدينية إلا ما تمس إليه الحاجة من المسائل الكلامية
على سبيل الندرة ٥

المسألة الثانية في إرادة الكائنات

اعلم أن قبل الخوض في حقائق هذه المسألة نذكر الخلاف فيما يريده الله
تعالى وما لا يريده فنقول اتفق أهل القبلة على أن الله تعالى مريد لجميع أفعاله

ما خلا الارادة والكراهة ثم اختلفوا بعد ذلك فيما يريده من افعال عباده
وما لا يريده فذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة الى انه
تعالى مريد لجميع الطاعات من افعالنا ما حدث منها وما لم يحدث وانه تعالى
كاره لجميع المعاصي ما حدث منه وما لم يحدث وذهب سائر فرق المجبرة
من الاشعرية والنجارية الى ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات طاعة كان
او معصية وانه لا كاين في عالمنا هذا الا وهو متعلق بقدرة الله تعالى
وارادته وان سائر الفواحش كلها والمعاصي صادرة عن ارادته
وان ما لم يحدث فان الله تعالى لا يريده طاعة كان او معصية فاذا
تقررت هذه القاعدة ذكرنا الادلة على صحة ما نذهب اليه ثم نذكر
شبه المخالفين فلاجرم رتبنا الكلام في المسئلة على فصلين

الفصل الاول في اقامة الدلالة على ما نذهب اليه

ويحصل المقصود منه بذكر طرفين احدهما انه تعالى مريد للطاعات وثانيهما
انه تعالى كاره لجميع المعاصي

الطرف الاول في الدلالة على انه تعالى مريد لجميع الطاعات وفيه مسالك

المسلك الاول

انه تعالى امر بالطاعات والامر بالشيء يجب ان يكون مريدا له فيجب ان يكون
الله مريدا للطاعات وانما قلنا ان الله تعالى امر بالطاعات فلامور ثلاثة
اما اولا فلما قررناه في مسئلة الارادة من اثبات المريدية له واما ثانيا
فلموافقة الخصم لنا على ذلك واما ثالثا فلاجماع المسلمين على كونه تعالى امرا
بجميع الطاعات وانما قلنا ان الامر بالشيء يجب ان يكون مريدا له فلوجوه
ثلاثة اما اولا فلان الامر متميز عما ليس بامر بكونه امرا وهذه الامرية

يستحيل

يستحيل ان يكون المؤثر فيها شيا من الامور العايدة الى الصيغة الواجبة منها
والجايزة سوى الارادة وكما قررنا تحقيق القول فيه في المسئلة الاولى
فوجب حينئذ ان تكون هذه الامرية معللة بالارادة واما ثانيا فهب
انا سلمنا ان الامرية ثابتة حالة للامر فنقول الامر يجب ان يكون مريدا
للمامور لان الامر لا ينفصل عن سائر الحقائق من التهديد وغيره الا بارادة
المامور واما ثالثا فلان الامر طالب والطلب لا بد له من مطلوب وطلب
الشيء من غير ارادته محال فيلزم ان تكون ارادة المامور اصلا في معقول
حقيقة الامر فثبت بما ذكرنا ان الله مريد لجميع الطاعات

المسلك الثاني

هو ان الانبيا وسائر المومنين موصوفون بالطاعة لله تعالى
والمطيع هو من فعل ما اراده المطاع فيجب ان تكون الطاعات مرادة لله تعالى
وانما قلنا ان الانبيا وسائر المومنين موصوفون بالطاعة لله تعالى فلامور
ثلاثة اما اولا فلان من معقول الطاعة فعل ما يطابق غرض الغير ولا يفهم
منها امر سوى ما ذكرناه واما ثانيا فلان الخصم يوافقنا على ذلك واما
ثالثا فلا خلاف بين المسلمين في كون الانبياء وسائر المومنين موصوفين بالطاعة
لله تعالى والانقياد لحكمه وانما قلنا ان المطيع هو من فعل ما اراده
الغير فلامرين اما اولا فلان من فعل ما اراده الغير وصف بكونه مطيعا
له ومن لم يفعل ما اراده الغير فليس مطيعا فلما كان وصف كونه مطيعا
دايرا مع فعل مراد الغير وجودا وعدما وجب ان يكون علة فيه واصلا
في معقول حقيقته واما ثانيا فليس يخلو كونه مطيعا اما ان يكون لانه
فعل ما امر به او لانه فعل مراده والاول باطل لان العبد يوصف بكونه

مطيعًا لسيده وان لم يكن من جهته امر بل هو ساكت بل يصفونه بذلك لانه فعل مراد سيده فثبت ان المطيع هو من فعل ما اراده الغير فاذا كانوا مطيعين لله وجب ان تكون طاعاتهم مراده وهذا هو المطلوب فثبت بما ذكرناه ان الله تعالى مريد لجميع الطاعات واجبا تها وسنتها وانها لاجل ذلك كلها مطلوبة له وهو امر بها كما حققناه

الطرف الثاني

في الدلالة على انه تعالى كاره لجميع المعاصي وساخط لها ويدل على ذلك مسالك

المسلك الاول

حجة الشيخ ابي هاشم وتقريره ما قاله هو انه تعالى ناه عن جميع المعاصي والناهي عن الشيء كاره له فاذا المعاصي كلها مكروهة لله وانما قلنا انه ناه عن المعاصي فلانه تعالى قد صدر منه صيغة النهي كقوله تعالى ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الى غير ذلك من المناهي ولم يدل لنا في هذه المناهي على انه اراد بها غير ظاهرها وحقيقتها فلو اطلقها والحال هذه ولم يكن مريدا لظاهرها ولم يبينه ولا نبه عليه لكان ذلك منه تعالى الغازا وتعمية وهما محالان فصح ان يكون المقصود منه ما يدل عليه الظاهر ويشعر به فثبت بما ذكرنا ان الله ناه وانما قلنا ان الناهي عن الشيء يجب ان يكون كارها له فلامرين اما اولا فلان النهي قد تقع صيغته تارة نهيا وتقع تارة غير نهي فلا بد من امر لاجله كانت نهيا ثم لا تخلو اما ان يكون نهيا لذاتها او لغير ذاتها وهلم جرا الى سائر الاقسام التي ذكرناها في الامر وهي باسرها باطلة سوى انه انما كان نهيا لارادة كونه نهيا مع كراهة المنهي واما ثانيا فلان النهي انما ينفصل عن

التهديد بدليل لا بكراهة المنهي عنه فثبت ان الله للمعاصي كاره كلها

المسلك الثاني

حجة الشيخ ابي الحسين وحاصل ما ذكره هو ان الله تعالى لا يدعوه داع الى فعل القبيح فلا يكون تعالى مريدا له وانما قلنا انه تعالى لا يدعوه داع الى فعل القبيح فلان الداعي في حق الله تعالى ليس الا العلم لاستحالة الظن والاعتقاد والعلم انما يكون داعيا الى الفعل اذا كان متعلقا بالنفع ودفع الضرر واما بكونه حسنا واحسانا فهذان الوجهان هما اللذان يدعوان الى الفعل والاول في حقه تعالى محال لاستحالة النفع والضرر عليه والثاني لا يمكن تصوره في حق القبيح فثبت بما ذكرنا ان الله تعالى لا داعي له الى فعل القبيح بحال وانما قلنا انه لا يكون مريدا له فلما قررنا من قبل انه لا معنى للارادة في حقه تعالى الا الداعي فاذا كان داعيه مستحيلا في فعل القبيح استحالت ارادته له وهذا هو المطلوب بان

المسلك الثالث

الايات ان ما يريده الغير يكون طاعة لذلك الغير فلو اراد الله الكفر والفسق لكان يلزم ان يكون الكفار والفساق مطيعين لله تعالى بكفرهم وفسوقهم وكل مطيع لله تعالى فلا شك في كونه مستحقا للثواب بالاجماع فيلزم على مساق هذا المذهب ان يكون الكفار مستحقين للثواب وهكذا الفساق ايضا وهذا باطل وانما قلنا ان الاتيان بمراد الغير يكون طاعة فلوجوه ثلاثة اما اولا فلما قدمناه في بيان كونه تعالى مريدا للطاعات واما ثانيا فلما روي عن النبي عليه السلام انه كان في بعض الغزوات فضرب الارض بعقبه فنبع الماء فقال ابو طالب يا محمد ان

التهديد

ربك ليطيعك فقال عليه السلام وانت لو اطعت الله لأطاعك ومعناه لو فعلت ما يريده فعل لك ما تريد • واما ثانيا فلما روى عن عمر انه قال اطاعني ربي في ثلاث فوصف الله تعالى بكونه مطيعا له لما فعل ما اراده واما رابعا فقول سويد •

رب من انضجت غيظا صدره • يتمنى لي موتا لم يطع ○

اي لم يفعل له ما يريد فثبت بما ذكرنا ان المعاصي لو كانت مرادة لله تعالى للزم ان يكون الكفار والفساق مطيعين لله تعالى وانما قلنا ان هذا محال فلانا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة ودين الامة ان الكفار والفساق ليسوا مطيعين لله تعالى بكفرهم وفسقهم فظهر بما قلناه ان المعاصي ليست مرادة لله تعالى •

المسلك الرابع

ارادة القبيح قبيحة والقبيح على الله تعالى محال فارادة القبيح غير جائزة في حق الله تعالى وانما قلنا ان ارادة القبيح قبيحة فهذا من الامور التي تعلم في العلوم الضرورية فان العقلاء يعلمون من انفسهم استحسان ذم من علموا من حاله انه يريد قتل الانبيا والفساد في الارض وتمزيق المصاحف وهدم المساجد وانتهاك حرم المسلمين وانما قلنا ان القبيح على الله تعالى محال فلانه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال وايضا فالقبيح دلالة على الجهل والحاجة وهما محال في حق الله تعالى فهذه المسالك كلها دالة على ان الله لا يريد المعاصي ولا يشاها بل يكرهها ويسخطها •

ثم هاهنا مقام آخر الزامي جدلي

على القول بان الله مريد لجميع الكائنات ارادة يستحيل خلافها وحاصله

ان نقول

ان نقول لو كان وقوع الكائنات بارادة الله على زعمكم وعندكم ان كل ما اراده الله فهو واجب الوقوع لا محالة وكل ما لم يرده فهو ممتنع الوقوع لا محالة فلو كان الامر كما زعموه للزم ان يكون الآمر بالواقع كالآمر للرامي من شاهق بالنزول وان يكون الآمر بغير الواقع كالآمر بالجمع بين الضدين وايجاد الاجسام وغير ذلك من الامور المستحيلة وهكذا القول في النهي وهذا يبطل الامر والنهي والذم والمدح ويسد باب المجازاة بالثواب والعقاب ويهدم قاعدة الشريعة والعمل عليها ويودي الى افحام الرسل وابطال البعثة لهم كما سنقرر عليهم هذه الالزامات الشنيعة في خلق الاعمال بعون الله ولطفه ○ وليس العجب من البله واهل البلادة من المجبرة فلو تكلم الجاهل بما اختلف الناس وانما العجب كله من اهل الفطنة والكياسة منهم حيث قالوا بهذه الاقاويل الرديه ودانوا بمثل هذه المذاهب المنكرة فتبا للجبر وسحقا لاصحابه وقبحا وترحا لاتباعه وارابه كيف اضربوا عن التنزيه صفحا وطووا عن احراز محاسنه كشحا فهذا تقرير قاعدة الاستدلال على هذه المسئلة بالادلة العقليه ○

فاما الادلة النقلية

فقبل الخوض في ايرادها نذكر حكم الاستدلال بادلة الشرع على المسايل الدينية وقد ذكرنا في اول الكتاب ما يصح الاستدلال عليه بادلة السمع وما لا يصح مطلقا ولكنا نذكر هاهنا ما يمكن الاستدلال عليه بالادلة الشرعية بالاضافة الى النظر والالزام وما لا يصح ○ فنقول المسايل الدينية بالاضافة الى ادلة الشرع على ثلاثة اضرب ○ فالضرب الاول منها يصح الاستدلال عليه بالادلة الشرعية من حيث النظر ومن حيث الالزام اما

من حيث النظر فهو ظاهر فان ادلة الحكمة لا تتوقف على العلم بها ولا هي
اصل من اصولها ٥ واما من حيث الالزام فظاهر ايضا فان الجهل بها لا يتطرق
خللا في اصل الحكمة ولا يبطل شيا من قواعدها ومثال هذا الضرب مسئلة
الرويه ومسئلة الوحدانيه ٥ الضرب الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه
بالادلة الشرعيه ويمتنع من حيث النظر ومن حيث الالزام اما من حيث
النظر فلانه اصل من اصول الحكمة وقاعدة من قواعده فلا يمكن تقرير
قاعدة الحكمة الا بعد ثبوته والاحاطة به ٥ واما من حيث الالزام فلان الجهل
به يطرق خللا في اصل الحكمة ويهدم قاعدتها لا محاله ٥ ومثال هذا الضرب
هو العلم بكونه تعالى عالما وغنيا فانهما اصلان في تمهيد قاعدة الحكمة
الضرب الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالادلة الشرعيه من حيث النظر ولا
يمكن من حيث الالزام اما من حيث النظر فلان العلم بها ليس اصلا من اصول
الحكمة ولا قاعدة من قواعدها ٥ واما من حيث الالزام فلان الجهل يطرق
خللا في اصل الحكمة ومثال هذا الضرب افعال العباد والاستطاعة والارادة
وغير ذلك من مسائل العدل فان هذه المسائل ونحوها يصح الاستدلال
عليها بالادلة الشرعيه من حيث النظر لان صحة الشرع انما تتوقف على العلم
بالحكمة والحكمة لها اصلان العلم والغنا فاذا تقرر هذان الاصلان فقد ثبت
اصل الحكمة واذا تقررت قاعدة الحكمة ثبت اصل ادلة الشرع كلها وساغ
حينئذ الاستدلال به وانما لم يصح من حيث الالزام لانا متى ما جوزنا ان
الله تعالى هو الفاعل لافعال العباد ومريد للقبائح لزم عليه القول
بفساد الحكمة فيمتنع القطع بصحة الادلة الشرعيه كما ذكرناه ٥ والفرق
بين ما يمتنع من جهة النظر وما يمتنع من جهة الالزام هو ان ما يكون

امتناعه من جهة النظر اصل من اصول الحكمة وقاعدة من قواعدها كالعلم
بكونه عالما وغنيا وما يكون امتناعه من جهة الالزام فهو منحرف عن قاعدة
الحكمة كالعلم بكونه غير فاعل لافعال العباد ولا مريدا لها ٥ وقد سوغ
قاضي القضاة وغيره من جماهير المعتزلة الاستدلال بالادلة الشرعيه على
هذا الضرب وذكر في كتابه المغني ان الاستدلال عليها بالشرع متعذر
وليس ببعيد لما ذكرناه بل الحق ان اثباتها بالادلة الشرعيه سائغ لا محالة من
حيث النظر كما حققناه ها هنا **فاذا تقررت** هذه القاعدة فاعلم
ان الادلة الشرعيه نوعان احدهما يدل على انه تعالى لا يريد المعاصي وثانيهما
يدل على انه يريد الطاعات ونحن نذكر ما يتعلق بهذا النوعين ٥ **اما**
النوع الاول فيدل عليه ايات خمس الاية الاولى قوله تعالى
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباونا ثم قال بعد ذلك
كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون ٥ وهذه الاية فيها دلالة
على فساد مذهبهم من وجوه خمسة اما اولا فان الله تعالى حكى صريح مذهبهم
ثم رد عليهم بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم واما ثانيا فقوله تعالى ٥
حتى ذاقوا باسنا والباس ههنا هو العذاب وهو لا يستحق الا على الامور الباطله
ومخالفة الحق ٥ واما ثالثا فقوله تعالى قل هل من عندكم من علم فتخرجوه
لنا ٥ وهذا تهكم من الله تعالى واستنزال لهم فيما زعموه وتجهيل لهم فيما
قالوه ٥ واما رابعا فقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وهذا يدل على
جهلهم فيما اعتقدوه وانهم ليسوا على بصيرة منه ولا على ثقة به من حاله

واما خامسا فقوله تعالى وان هم الا يخرصون اي يكذبون والخرص
هو الكذب كما قال تعالى قتل الخراصون اي الكذابون فقد وضح لك بطلان
ما قالوه بهذه الاية ٥ الاية الثانية هو ان المعاصي مكروهة والمراد
لا يكون مكروها فيلزم ان تكون المعاصي غير مرادة وهذا هو المقصود
وانما قلنا ان المعاصي مكروهة فلقوله تعالى بعد عده لكثير من المعاصي
الكبيرة كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فبين ان المعاصي مكروهة
له واما ان المراد لا يكون مكروها فلان فيه اجتماع الضدين وهذا محال
فثبت بهذه الاية ان الله كاره لجميع المعاصي وساخط لها ٥ الاية الثالثة
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين
وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فنفى بهذه الايات انه
لا يريد شيئا من المعاصي ٥ الاية الرابعة قوله تعالى والله لا يحب الفساد
والمحبة هي الارادة فاذا كان الله تعالى غير محب لها وجب لا يكون مريدا
لها ٥ الاية الخامسة قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضى هو
الارادة فاذا كان غير راض بها وجب الا يكون مريدا وهذا هو المطلوب
فثبت بما تلوناه من هذه الايات ان الله تعالى غير مريد للمعاصي ٥

وقد زعم ابن الخطيب الرازي رد ما اوردناه

دلالة من هذه الايات فقال في الاية الاولى في قوله تعالى
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الى اخرها ان التهكم والتجهيل لهم والتوبيخ
على مقالتهم ما كان على ارادة شركهم وانما وقع التوبيخ لهم لانهم كانوا
يقولون ذلك لا عن اعتقاد بل على سبيل السخرية والاستهزاء ولهذا انكر الله

عليهم

عليهم مقالتهم وهذا فاسد من اوجه ثلاثة اما اولا فهذا تعسف بعيد
وخروج عن الظاهر وعدول عنه لغير موجب فان سياق الاية دال
على ان الانكار عليهم والتوبيخ والتكذيب لهم انما كان من اجل اعتقادهم
ان الله شاء شركهم فهذا هو المفهوم من ظاهر الاية وسياقها ٥ واما ثانيا
فلان قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم على كلا القراءتين مشددا
ومخففا من الكذب والتكذيب وهما لا يليقان لان من يستهزئ وانما يقال
ذلك لمن اعتقد الشيء وصمم على الجزم عليه فكيف يقال انهم ما كانوا يعتقدون
ذلك ٥ واما ثالثا فلو كان الانكار عليهم والتوبيخ من اجل ان مقالتهم
ما كانت عن اعتقاد بل على سبيل الهزء والسخرية كما زعم لوجب ان يقال
ان التهكم والتوبيخ على منكري القيامة والحشر والنشر واحوال المعاد
ما كان الا لاجل انهم ما كانوا يقولون ذلك عن اعتقاد بل على سبيل الهزء
والسخرية وهذا خطأ عظيم وضلال كبير ٥ فظهر لك بما ذكرنا ضعف هذا
التاويل وفساده ٥ وقال في الاية الثانية في قوله تعالى بل عده المعاصي
كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ٥ فقال ان المعاصي ليست بمكروهة
وانما هي منهي عنها وهذا فاسد لوجوه ثلاثة اما اولا فهذا مدافعة للنص
وخروج عما يقتضيه ظاهر الاية فان الله تعالى صرح بكون هذه المعاصي
التي عددها في الاية مكروهة فكيف يقال المراد بالكراهة النهي ٥ واما
ثانيا فهب انا سلمنا ان المراد بالكراهة النهي فالنهي لا يتصور معقولا حقيقته
الا بالكراهة فلا بد من كون المعاصي مكروهة وهذا هو مطلوبنا ٥
واما ثالثا فلو ساغ بهذا التاويل ان تطلق الكراهة ويراد بها النهي لساغ

للباطنية ما يقولونه من تأويلات الظواهر والنصوص فان مثل هذه التاويلات
لا ينبغي ان يحمل عليها كتاب الله ويجب تنزيهه عن مثلها ٥ وقال في
الاية الثالثة في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد انا نقول بموجب
الاية فان الله لا يتصور منه ظلم للعباد ولا يعقل صدوره من جهته بل كل
ما فعله فهو عدل لانه تصرف في ملك نفسه وهذا فاسد لوجهين اما اولا
فلو جاز حملها على ما ذكره لخرجت الاية عن الفايدة وخلت عنها البتة لانه
اذا لم يعقل الظلم من جهته فلا معنى للتمدح بكونه لا يفعله فان من لا يعقل
منه فعل الظلم لا يمكنه التمدح بانه لا يفعله ولهذا فان المقعد لا يمكنه
التمدح بالاطلاع على عورات الناس لما كان لا يمكنه ذلك فلما تمدح بترك
ارادة الظلم دل على ان الظلم ممكن من جهته وانه لا يريده اصلا ٥ واما
ثانيا فلان الاية عامة فانه نفى بظاهر الاية وصريحها انه لا يريد ظلما
لاحد من العباد فسوا كان الظلم من جهته او التظالم فيما بينهم فقد
نفى ان يكون مريدا له منه وهذا ما نريده فيفسد بما قلناه هذا التاويل
الذي ذكره ٥ وقال في الاية الرابعة في قوله تعالى والله لا يحب
الفساد انا نقول بموجب الاية فان عندنا ان الله لا يحبه ولكن لم لا يريده
والفرق بين المحبة والارادة ان المحبة هي الارادة التي يلحقها تبعة والله
تعالى يريد المعاصي ارادة ليس عليه فيها تبعة فلا يكون محبا لها ٥ وهذا
فاسد لوجهين اما اولا فان هذا من التعسفات الباردة فان ظاهر
الاية في قوله تعالى لا يريد ظلما للعباد كما نفى انه لا يريده بظاهرها فهكذا
نفى انه لا يحب الفساد لانهما سيان في النفي من غير حاجة الى هذا التاويل

يترك

فليس

فليس في الاية ما يشعر بما قاله فيجب ان يكون باطلا ٥ واما ثانيا فلا نسلم
ان المحبة هي الارادة التي يلحقها تبعة بل المحبة هي الارادة لا غير فاذا
نفى الله المحبة فقد نفى الارادة في حق الفساد وانه كما لا يحبه فهو لا
يريده ايضا وهذا هو مقصودنا ٥ وقال في الاية الخامسة في قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر ان الرضى ليس هو الارادة وانما هو ترك الاعتراض
عن الكفر ومعنى الاية بزعمه ان الله لا يترك الاعتراض على الكفر بل يعترضه
وينكره على اهله وهذا ايضا فاسد لوجهين اما اولا فهذا خروج عن
ظاهر الاية وعدول عن معناها بالكلية فيجب ان يكون مردودا واما
ثانيا فلان الرضى امر ثبوتي فكيف يجوز ان يقال ان المرجع به الى ترك الاعتراض
على الكفر وهذا امر سلبي والامور الثبوتية لا يجوز الرجوع بها الى
الامور السلبية لانه قلب لحقايقها وابطال لمعانيها **فلينظر** الناظر
تعسف هذا الرجل لصرف هذه الايات واخراجها لمعانيها اللايقة بها
من غير حاجة وكان اجراؤها على ظاهرها وصريحها اولى واحق وما
ذاك الا محبة لسلفه وعصبية لمذهبه مع اختصاصه بالذكاء وجودة الفطنة
ولقد كان اتباع الحق اولى وازكى للنفوس واصفى والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل فهذا هو الكلام على هذا النوع ٥ **واما النوع
الثاني** وهو انه تعالى يريد الطاعات باجمعها فالذي يدل
على ذلك ايات اربع الاية الاولى قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين فالله تعالى بين في هذه الاية انه ما امرهم الا بالعبادة له
والعبادة هي الطاعة ٥ الاية الثانية قوله تعالى وما خلقت الجن والانس

الا ليعبدون ○ الآية الثالثة قوله تعالى والله يريد ان يهديكم سنن
الذين من قبلكم ○ الآية الرابعة قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم
فامرهم بالتقوى وهي ذات الطاعة وعمدتها فلا بد من ان تكون مرادة
وفيه غرضنا ○ **وقد زعم ابن الخطيب الرازي**
تاويل ما ذكرناه بدلالة من هذه الآيات وقال ان المراد بقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وبقوله وما خلقت الجن و
الانس الا ليعبدون ○ الى غير ذلك من الآيات ليس هو الغرض والارادة
وانما المراد باللام هاهنا العاقبة وهذا الذي ذكره هنا في تاويل هذه
الآيات تعسف وخروج عن ظواهر الآي لوجهين اما اولا فالمحققون من
ائمة الادب ونحاة البصريين متفقون على ان اللام اذا كانت ناصبة للفعل
ولم تكن مؤكدة للجحد فهي لام كي ولام كي لا شك في كونها صريحة في التعليل
وظاهرة فيه فاخراجها عن ظاهرها وصريحها تعسف لا دليل عليه موجب
الفساد بفساده ○ واما ثانيا فان لام العاقبة ليس معدودا من جملة
اللامات فان الزمخشري رحمه الله مع علو شانه في العربية وتقدمه فيها
لم يعدها في مفصله من اقسام اللامات لما حصرها وهذا يدل على انها
لم توجد في الفصيح من كلام العرب واذا كان الامر فيها هكذا لم يكن حمل
معاني كتاب الله تعالى الا على ما كان موجودا في لسان الفصحاء وكان مشهورا
ولا يمكن حمل معانيه على شواذ اللغة ونوادرها فسقط بما ذكرناه هذا التاويل
وظهر ان الله تعالى مريد لجميع الطاعات واقعا كان او غير واقع وانه كاره
لجميع المعاصي ما وقع منها وما لم يقع والحمد لله فهذا الكلام على الفصل الاول ○

الفصل الثاني

الفصل الثاني في ذكر شبههم

وقد تمسكوا في كونه مريدا لجميع الواقعات وانه تعالى غير مريد لما لا
تقع بشبه عقلية وسمعية ونحن نذكر ما يتعلق بالنوعين جميعا ○
اما النوع الاول فقد اعتمدوا فيه شبها خمسا **الشبهة الاولى**
وهي المعتمدة التي عوّل عليها ابن الخطيب في كتابه النهاية ○
وحاصل ما قاله في الدلالة على كونه تعالى مريدا لجميع ما حدث من الكائنات
قوله قد تقرر ان الله تعالى موجد لجميع الحوادث وكل من كان موجدا لجميع
الحوادث فلا بد وان يكون مريدا فيلزم مما ذكرنا ان الله مريد لجميع الحوادث
وهذا هو مطلوبنا ○ واما قلنا ان الله تعالى موجد لجميع الحوادث فلما بينا في
مقررنا في خلق الاعمال فانا تبينا ان الله هو المتولي لايجادها والخالق لها
وانها متعلقة بقدرته ○ واما قلنا ان كل من كان موجدا للشيء فلا بد وان
يكون مريدا فلما مضى تقريره في مسألة الارادة من ان اختصاص الشيء بوجوده
في وقت دون غيره وبوقوعه على وجوهه المختلفة لا يمكن الا بالارادة
فاذا وجب ان يكون الله تعالى مريدا لجميع الحوادث فهذا ملخص ما ذكره في هذه
الشبهة ○ **والجواب** من اوجه ثلاثة اما اولا فلا نسلم ان الله تعالى
هو الخالق لافعال العباد ○ قولهم بينا انه تعالى موجد لافعال العباد
وانها متعلقة بقدرته قلنا وبينا في الجواب عنه مقررا في موضعه بعون الله
فانا نوضح ان اسناد افعال العباد الى غيرهم يبطل الحس والبديهة ويؤدي
الى بطلان الامر والنهي ويبطل الدين والشريعة ويهدم قواعد الملة وهذا

لا سبيل اليه بحال ۞ واما ثانيا فهب انا سلمنا انه موجد لافعال العباد على
زعمكم فمن اين يلزم ان يكون مريدا لها قالوا لانه في الشاهد فان الواحد منا
لما كان موجدا لفعله كان مريدا له قلنا واي فاعل في الشاهد على
مذهبكم حتى يمكن الرد اليه والقياس عليه ۞ واما ثالثا فاذا جاز عندكم
ان الله تعالى يخلق هذه القبائح ثم ينهى عنها فلم لا يجوز ان يخلقها مع كراهته
لها وتسخطه عليها والجامع انه في كل الخالقين كارها لها فسقط ما قالوه ۞

الشبهة الثانية في الدلالة على انه تعالى غير مريد لما
لا يحدث وغاية ما عول عليه ابن الخطيب في النهاية هو ان كل ما لم يحدث
ولا هو مما يحدث فالله عالم باستحالة حدوثه والعالم باستحالة حدوث
الشيء يستحيل ان يكون مريدا له ولحدوثه ۞ وانما قلنا ان كل ما لم يحدث ولا هو
ايضا مما يحدث فالله تعالى عالم بانه لا يدخل في الوجود ولانه لو وجد
لانتقض العلم بانه لا يحدث وهو محال ۞ وانما قلنا ان كل ما علم الله انه لا يوجد
استحال وجوده فلانه لو وجد انقلب علمه جهلا وهذا باطل ۞ وانما قلنا
انه تعالى لما كان عالما باستحالة حدوثه فانه يستحيل ان يريد حدوثه ۞
فلانا نعلم بالضرورة ان الارادة لا تتعلق الا بالامور الجائزة وما يمكن حدوثه
ولانه اذا استحال تعلقها بالماضي والقديم فتعلقها بالمحال احق بالاحالة فهذا
زبدة ما اورده ۞ **والجواب** من وجهين اما اولا فلانا لا نسلم ان ما
علم الله انه لا يوجد فانه يكون ممتنع الوجود وبيانه ما تقرر من بعد
على عباد من ان خلاف معلومه ممكن الوقوع وانه وان استحال وقوعه
بالنظر الى علمه فانه ممكن بالاضافة الى تعلق القدرة به واذا كان ممكن الوقوع

بالاضافة

بالاضافة الى تعلق القدرة به كان كافيا في تصحيح تعلق الارادة به ۞
والعجب من ابن الخطيب حيث احال تعلق الارادة بخلاف المعلوم
هاهنا وقد استضعف كلام عباد حيث زعم ان القدرة على خلاف المعلوم محال
فانه قد ذكر في كتابه النهاية بطلان كلام عباد وان الحق انه ممكن بالاضافة
الى تعلق القدرة به وان كان مستحيلا بالاضافة الى علم الله تعالى فنقول
اذا كان عندك انه ممكن الوقوع بالنظر الى تعلق القدرة به فلم لا يجوز
ان يكون متعلقا للارادة من حيث كان يصح وجوده بالقدرة خاصة مع كون
الارادة والقدرة يتعلقان جميعا بالحدوث وكيف صار العلم محيلا لتعلق
الارادة دون القدرة فظهر بما قلنا بطلان كلامه ۞ واما ثانيا فهب انا
سلمنا ان خلاف معلومه تعالى محال فلم زعمتم ان ارادة ما لا يقع ممتنعة بل هي
صحيحة ۞ وبيانه ان احدنا لو اخبره نبي صادق بان زيدا لا يحسن اليه فانه يكون
مريدا للاحسان مع ان حصول الاحسان محال لانه يؤدي الى كذب النبي وهو
محال فبان ان وجود الشيء وان كان مستحيلا الا انه لا يمنع تعلق الارادة به

الشبهة الثالثة قالوا لو وقع في العالم ما لا يريده الله
تعالى من الافعال لكان عاجزا عن منعها وكفها والعجز على الله تعالى محال
فاذا وقوعها غير مراده له محال ايضا وانما قلنا انه لو وقع في العالم ما
لا يريده الله لكان عاجزا عن منعها وكفها فلانه تعالى اذا كان كارها
لها وساخطا لفعلها فيجب ان لا تكون واقعة مع كراهته لها وتسخطه لوقوعها
فلو وقعت والحال هذه لكان عاجزا عن المنع منها وكفها ۞ وانما قلنا

ان العجز عليه محال فلما بينا من ان قادريته تعالى لذاته فثبت بما ذكرناه
انه تعالى مريد لجميع الواقعات **والجواب** من وجهين احدهما
معارضة وحاصلها ان نقول اليس ان الله تعالى قد امر عباده بالطاعة ثم
لم تقع ولم تدل على ضعفه وعجزه فلم لا يجوز ان تقع ما لا يريده ولا يكون دالا
على ضعفه وعجزه ○ لا يقال انما لا يدل على ضعفه لانه يامر بما لا يريده فلهذا
لم يكن دالا على ضعفه قلنا هذا خطا فانا قد قررنا ان الآمر لا يمكن ان
يكون امرا الا بالارادة فسقط ما قالوه ○ وثانيهما تحقيق ونقول انما
يدل وقوعها مع كراهته لها على عجزه لو منع منها على سبيل القهر والقسر
فاما اذا كان المنع منها على جهة الاختيار لم يدل على عجزه وهكذا القول في
امتناع وقوعها مع ارادته لوقوعها انما يدل على عجزه لو اراد وقوعها
على جهة القهر والقسر لانه اذا اراد وقوعها قسرا ولم تقع دل على عجزه
ولو منع من وقوعها قسرا ثم وقعت لدل ايضا على عجزه وضعفه لان المنع
من وقوعها قهرا والارادة لوقوعها قهرا يبطل التكليف بها ويسد جانب
الاختيار ويبطل استحقاق الثواب والعقاب لان كل ما كان واجب الحصول
فعلا كان او كفا فلا يعقل معه تكليف على حال فيفسد ما توهموه ○

الشبهة الرابعة قالوا ارادة ما لا يقع تمنٍ والتمني
على الله تعالى محال فارادة ما لا يقع محال ايضا وانما قلنا ان ارادة ما لا
يقع محال تمنٍ فلان ما علم الله انه غير واقع فانه يستحيل وقوعه فلو تعلقت
الارادة بوقوعه مع ان وقوعه محال لكان تمنيا لان التمني لا يمتنع تعلقه
بالمحالات ○ وانما قلنا ان التمني على الله تعالى محال فلان التمني انما يتعلق

حقيقته

حقيقته في حق من لا يقدر على الاشياء ولا يكون عالما بحقايقها وتفصيلاتها
والله تعالى محيط بحقايق الاشياء وتفصيلاتها فلهذا كان التمني في حقه
محالا فبطل ان تكون ارادته متعلقة بغير الواقعات **والجواب**
من اوجه ثلاثة اما اولا فنقول ما تعنون بقولكم ان ارادة ما لا يقع
تمنٍ اتريدون ان حقايقهما متماثلة فهذا خطا فان التمني قسم من اقسام
الكلام والارادة مخالفة له وان اردتم انهما جنسان مختلفان الا
انهما يشتركان في ان متعلقهما غير واقع فهذا مسلم ونحن لا ننكره
ولكن العلم قد تعلق بما لا يمكن وقوعه كالعلم بالاشياء المستحيلة مثل العلم
بان لله ثانيا فلم الحقتموها بالتمني اولى من الحاقها بالعلم فبطل ما قالوه ○

الشبهة الخامسة قولهم الاصل في الارادة ان يكون
تعلقها بالامور الحادثة وكما علم الله انه لا يحدث استحال حدوثه فاذا
كان حدوثه محالا استحال ايضا تعلق الارادة به فثبت بما ذكرناه ان كل ما
لا يكون حادثا لا يريده الله وهذا هو مطلوبنا ○ **والجواب** من وجهين
اما اولا فان العقلا لا يفصلون في صحة تعلق الارادة بين ما يصح وقوعه
وما لا يصح وقوعه فان كل واحد منهما متعلق للارادة واما ثانيا
فاذا جاز ان يكون متعلقا للقدرة مع انه غير واقع فهلا جاز ان يكون
متعلقا للارادة مع انه غير واقع ايضا فهذا هو الكلام على شبههم العقلية

النوع الثاني في شبههم السمعية

وقد اعتمدوا من جهة السمع على آيات كثيرة منها قوله تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا ومنها قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
ومنها قوله تعالى افلم ييأس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
ومنها قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ومنها قوله تعالى وما
تشاؤون الا ان يشاء الله ومنها قوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا ومنها قوله
تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه ومنها قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس
هداها ومنها قوله تعالى ولو شاء الله لجعل الناس امة واحدة الى غير
ذلك من الآيات التي توهم انه تعالى مريد لجميع الواقعات وانه تعالى غير
مريد لما لا يقع من الطاعات ○ **والجواب** عن هذه الآيات
التي سردوها يجري على منهجين اجمالي وتفصيلي ○ فاما المنهج الجملي
فيتوجه من وجهين احدهما ان المراد بالمشيئة في هذه الآيات المتلوة هي
مشيئة الالجاء والاكراه والقسر كقوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء
آية فظلت اعناقهم لها خاضعين وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض
كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين فبين تعالى في هذه الآيات
اقتداره على اكراههم وقسرهم وانه تعالى قادر على ذلك ولكنه وكلهم
في الايمان الى اختيارهم ليتم التكليف ويحسن الامر والنهي والثواب والعقاب
وكل ذلك لا يتم الا مع كمال الاختيار وزوال القسر كما قال تعالى وقل
الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ○ وثانيهما ان هذه الآيات
التي قد مر ذكرها في الدلالة معارضة لما قالوه فاذا كانت الظواهر في
هذه الآيات متعارضة وجب الرجوع الى ادلة العقل اذ لا معنى للترجيح

في المباحث العقلية ○ **واما المنهج الثاني التفصيلي**
فهو ان نفرد الكلام على كل آية منها بعينها وقد اطنب المحققون من العدلية
في الرد على المجبرة واطالوا الكلام عليهم في تأويل متشابه القرآن واوردوا
فيه كتبا وفيها غنية وكفاية ومن اراد الوقوف على ذلك بايجاز فعليه
بالمتشابه للشيخ النحرير ابي حفص الخلال وغيره ○ **ونختم القول**
في الارادة بحصر ما يريده الله تعالى وما لا يريده من افعاله وافعال غيره
فنقول اما افعاله تعالى فيجب ان يكون مريدا لها ما خلا ما ذكرناه من
الارادة والكراهة واما افعال العباد فهي بالاضافة الى ارادته وكراهته
على ثلاثة اقسام القسم الاول يريده تعالى وهو على وجهين احدهما
يستحق بتركه العقاب وهذا هو الواجب والثاني لا يستحق بتركه العقاب
وهذا هو المندوب وكلاهما مراد لله تعالى لان التكليف متناول لهما لا
محالة القسم الثاني يكرهه الله تعالى وهو ايضا على وجهين احدهما يستحق
بفعله العقاب وهذا هو القبيح والثاني لا يستحق بفعله العقاب وهذا
هو المكروه في لسان الفقهاء وهذا كنحو الاكل بالشمال والاستنجاء باليمين
وكلاهما مكروه لله تعالى ○ القسم الثالث ما لا يريده الله ولا يكرهه
وهو على وجهين ايضا احدهما غير موصوف بالحسن وهذا كالحركة اليسيرة
والكلام اليسير والثاني يوصف بالحسن وهذا هو المباح نحو الاكل وشرب
الماء البارد فهذا هو الكلام فيما يريده الله تعالى وما لا يريده وبه يتم
الكلام في الارادة وما يتعلق بها وبالله التوفيق ○

الكلام م

القول في إثبات المتكلمية لله تعالى

و اعلم انا قبل الخوض في مقاصد الباب و الكشف عن اسراره فلا بد من
البحث عن امرين احدهما الكلام في ماهية الكلام و معقول معناه و ثانيهما
الكلام في تلخيص محل الكلام

البحث الاول

في ماهية الكلام و عندنا
ان حقيقة الكلام ما كان مؤلفا من هذه الحروف المخصوصة و قد ذكر
الشيخ ابو الحسين في تعريفه انه المنتظم من الحروف المسموعة
المتميزة المتواضع عليها الحاصلة على التوالي من قادر واحد و نحن
مقصودنا بهذه القيود فقولنا المنتظم نحترز به عن الحرف الواحد فانه
لا يكون كلاما فان اقل الكلام حرفان كما سنقرره على اثر هذا بعون الله
و قولنا من الحروف نحترز به عما ينتظم من الاجسام فانه لا يعد كلاما
و قولنا المسموعة نحترز به عما ينتظم من حروف الكتابة فانه ليس معدودا
من جملة الكلام و قولنا المتميزة نحترز عن اصوات كثيرة لا تتميز فلا تعد
كلاما و قولنا المتواضع عليها نحترز به عن المهملات فانها غير معدودة
في جملة الكلام و قولنا على التوالي نحترز عن تخلل الاوقات عند النطق
بالحروف فانه لا يعد كلاما كمن ينطق بالزاي اولا من زيد ثم نعقته صح
ثم ينطق بباقي الاحرف مع تخلل الاوقات فان مثل هذا لا يكون كلاما
بل لا تعقل حقيقة الكلام الا بشرط الانتظام و التوالي و قولنا من قادر
واحد نحترز به عما اذا صدر كل حرف من حروف الكلمة من قادر على حياله
فان مثل هذا لا يكون معدودا في الكلام حتى يكون صادرا من قادر واحد
فمتى اجتمع هذه القيود كان كلاما فهذا هو الكلام المصطلح عليه في لسان

اهل

اهل اللغة و السابق الى افهام العقلاء **وأما الاشعرية**
فزعموا ان الكلام يطلق بالاشتراك على امرين احدهما على المعنى القائم
بالنفس و ثانيهما على هذه الحروف المسموعة ۝ و يتعلق بحقيقة الكلام
التي ذكرناها في تعريف ماهيته فايدتان ۝ الفايدة الاولى ان اقل الكلام
حرفان و انما وجب ذلك لانه لا يمكن الابتداء الا بمتحرك و لا يجوز الوقوف الا
على ساكن فلا بد عند النطق من حرف يبتدأ به و حرف يوقف عليه فلهذا اوجبنا
ان يكون اقل الكلام حرفين كما ذكرناه اما ظاهرا كقولنا يد و دم و من
و عن و اما مقدرا كقولنا ق و ع لان اصلهما وقى و وعى فذهبت هذه
الحروف لامر اقتضاه التصريف فصارت هكذا على حرف واحد ۝ لا يقال
قولكم ان اقل الكلام حرفان يبطل بلام الملك و باء الالصاق في نحو قولك
لزيد و بزيد و ياء النفس في نحو قولك غلامي فانها تعد في الكلام و هي على
حرف واحد لانا نقول مقصودنا بذلك ما يكون كلاما في النطق و على
هذا الاعتبار لا بد فيه من انتظام حرفين كما جمعنا و ليس غرضنا ما يكون
كلاما في الدلالة فان هذه الامور المعدودة التي عددتموها و ان كانت كلاما في نفس
دلالتها على معانيها التي وضعت لها الا انه لا يمكن النطق بها الا مع انتظامها
مع غيرها فلهذا كان ما قلناه صحيحا لا اعتراض عليه ۝ الفايدة الثانية الكلمة
الواحدة في نحو رجل و فرس هل تعد كلاما ام لا فيه خلاف فالذي ذهب
اليه المتكلمون و الجماهير من الاصوليين ان هذه الكلم المفردة معدودة من
جملة الكلام و اما النحاة فزعموا ان الكلم المفردة كزيد و عمرو و رجل و فرس
ليست معدودة من جملة الكلام اصلا و انما الكلام هو الجملة المركبة نحو قولنا

زيد قائم ويقوم زيد فمتى كان الكلام مركبا من جزئين يسند احدهما الى الاخر فهو كلام عندهم والا فليس بكلام **والمختار** ما ذهب اليه الاصوليون لكن كلامنا هاهنا فى البحث عن حقيقة الكلام على لسان اهل اللغة ومعلوم ان من اطلق هذه الالفاظ المفردة فانهم يسمونه متكلما ويسمونها كلاما ايضا فاما ما ذكره النحاة فانما هو امر اصطلحوا عليه وهو بمعزل عن الكلام اللغوي فهذا هو الكلام فى ماهية الكلام

البحث الثاني

فى تلخيص محل النزاع فنقول اجمع المتكلمون على وصف الله تعالى بكونه متكلما ولكن اختلفوا فى فائدة وصفنا له بذلك فعندنا وهو قول المعتزلة ان فائدة وصفنا الله تعالى بكونه متكلما هو انه خلق هذه الحروف والاصوات فى جسم من غير امر زائد على ذلك وكونه متكلما عندنا وعندهم يجرى مجرى الاوصاف الاشتقاقية التى لا نعنى منها الا مجرد الفعل لا غير كقولنا خالق ورازق ومتفضل **واما الاشعرية** فزعموا ان كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لوجود هذه الحروف والاصوات وان معنى كونه تعالى متكلما عندهم هو اختصاصه بهذه الصفة وقيامها بذاته كالقادرية والعالمية وزعموا ان هذه الحروف دالة على هذه الصفة ثم اختلفوا بعد ذلك فى الوحدة والتعدد فى كلام الله تعالى فالذي ذهب اليه المحققون منهم ان كلام الله تعالى انما هو حقيقة واحدة لا يدخلها التعدد البتة وان كونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وغير ها من وجوه الكلام امور اضافية متعلقة بالكلام مستندة اليه وهو كالعلم بالاضافة الى تعلقاته وقد يحكى الشهرستاني عن بعض قدماء الاشعرية ان كلام الله متعدد فى نفسه الى امور خمسة الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء والاكثرون منهم على خلافه وانه

حقيقة واحدة غير متعددة ٥ واعلم ان التحقيق انه لا نزاع بيننا وبينهم ولا الاشعرية فى كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي ذكرناه وهو ان معنى كونه تعالى متكلما هو ايجاده لهذه الحروف والاصوات فى جسم لان النزاع بيننا وبينهم لا يخلو من وجهين احدهما ان يكون النزاع فى المعنى وهو اما ان يكون واقعا فى الصحة او فى الوقوع اما النزاع فى الصحة فذلك غير ممكن لانا متفقون على ان الله تعالى يصح منه ايجاد هذه الحروف والاصوات فى الاجسام ٥ واما النزاع فى الوقوع فهو غير متصور ايضا لان عندهم ان الله تعالى هو الموجد لجميع افعال العباد كلها ومنها هذه الحروف والاصوات فلا يمكنهم انكار كونه تعالى موجدا لها واما على مذهبنا فنحن نعترف بكونه تعالى موجدا لها بدلالة سمعية لان وقوع هذه الحروف والاصوات من جهة غيره ممكن فلا نستفيد كونه موجدا لها الا بالسمع فثبت انه اذا كان لا معنى لكونه تعالى متكلما الا خلق هذه الحروف والاصوات فى الاجسام ولم يثبت ان له تعالى صفة ولا حالة ولا حكما من كونه موجدا لها اذ بد من كونه قادرا عليها وعالما بها ومريدا لايجادها فقد صح انه لا نزاع بيننا وبينهم فى كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي ذكرناه ٥ وثانيهما ان يكون النزاع لفظيا وهو ان يقولوا انا لا نسلم ان لفظة المتكلم موضوع فى اللغة لموجد الكلام وانما نقول انها موضوعة لمن يختص بصفة المتكلمية كاطلاق لفظ القادرة والعالمية لمن ما ذكروه مما يستحق الاطناب لانه خوض فى امر لفظي لا تعلق له بالمباحث العقلية وينبغى ان نرجع به الى اهل الادب وهم لا يطلقونه الا على فاعل الكلام كما سنقرره من بعد ان شاء الله تعالى ٥

هذا فلنرجع الى الكلام فى مقاصد الباب فنبدأ بالنظر فى اثبات كونه تعالى
متكلما ثم نذكر الدلالة على حدوث كلامه ثم نردفه بالكلام فى الدلالة على
كونه صادقا ثم نذكر ما يتعلق بمباحث الحرف والصوت فلاجرم الغرض المقصود
من الباب منحصر بالنظر فى هذه الامور الاربعة فلهذا رتبنا الكلام عليها

النظر الاول فى اثبات كونه تعالى متكلما

وفيه فصلان **الفصل الاول** فى اقامة الدلالة على ان المتكلم هو فاعل
الكلام قد ذكرنا فيه كلاما من قبل ان حقيقة الكلام هو المنتظم من هذه الحروف
وليس يعقل من المتكلم الا من كان موجدا لها وللمعتزلة فى ذلك مسالك ۝

المسلك الاول ان المتكلم اسم اشتقاقى والاسم الاشتقاقى
لا يعقل فى اطلاقه الا بوجود الفعل فيجب ان يكون المرجع بكونه متكلما
الى وجود الكلام وانما قلنا ان اسم المتكلم اسم اشتقاقى فلانه من اسماء
الفاعلين كالمنعم والمكرم ولا شك فى كونها مشتقة من الافعال الجارية
عليها ولا فرق بين قولنا مكرم ومنعم ومتكلم وبين قولنا ضارب و
كاسر وقاتل الا ان قولنا ضارب وكاسر وشاتم فعله ثلاثى وقولنا
منعم ومكرم ومتكلم فعله زائد على الثلاثى فاذا كان قولنا ضارب
وشاتم اسم اشتقاقى فيجب ان يكون قولنا منعم ومكرم ومتكلم اسم اشتقاق
ايضا وانما قلنا ان الاسم الاشتقاقى لا يعقل فى اطلاقه الا بوجود الفعل
فلان وجود الفعل اصل فى معقول الاسم المشتق فى الضارب والشاتم
ولهذا فانه متى عن لنا عن انفسنا العلم بوجود الفعل فانه لا يعقل الاسم
المشتق ولا يفهم معناه فظهر بما حققناه ان اسم المتكلم اذا كان وصفا

اشتقاقيا

اشتقاقيا لم يعقل ولا يفهم معناه الا بوجود الكلام فيجب ان يكون المتكلم هو
فاعل الكلام والموجد له وهذا هو مطلوبنا ۝ **المسلك الثانى**
الدوران وذلك من وجهين احدهما الدوران الوجودى قال الشيخ ابو الحسين
الحكم اذا حصل عند امر وانتفى بانتفائه على طريقة واحدة ولم يكن ثم الى
تعليقه بغيره طريق فان العقلاء اذا تأولوا هذا الدوران فانهم يقطعون
بان الامر الذى حصل معه الدوران هو العلة لا محالة فاذا كان كون
الواحد منا متكلما دائرا مع وجود الكلام فى ثبوته وانتفائه وجب ان
يكون هو العلة فيه وهذا واضح ۝ وثانيهما الدوران العقلى فان العقلاء
متى علموا توقف امر على امر آخر فانهم يعلمون كونه علة فيه وان لم
يكن له وجود فى الخارج فمتى علموا وجود الكلام من احد فانهم يعلمونه متكلما
وان لم يعلموا شيئا آخر ومتى لم يعلموا وجود الكلام من جهته لم يعلموه متكلما
وان علموا سائر الاشياء وهذا يدل على ان وجود الكلام اصل فى معقول
كون الواحد منا متكلما لا يقال ان هذا المسلك يدل على ان الكلام علة فى
المتكلمية وان المتكلمية حالة زائدة معللة بالكلام وانتم لا تقولون
بذلك لانا نقول ان غرضنا من هذا المسلك هو ان وجود الكلام اصل
فى معقول كون الواحد منا متكلما وانه متوقف على وجود الكلام فى
العقل والوجود وهذا يدل على ان المفهوم من قولنا متكلم هو وجود
الكلام من جهته وهذا هو مطلوبنا فاما اثبات حالة هى المتكلمية فهو باطل
لوجهين اما اولا فلانا لا نقول بالعلة والمعلول وسيأتى تقرير الكلام عليهم
فيه واما ثانيا فلانه لو كان للمتكلم بكونه حال لوجب ان نعلمها وانا لم

نعلم وجود الكلام كالقادرية والعالمية فلما كان هذا باطلا دل على ان المرجع
بكونه متكلما ليس الا الى وجود الكلام لا غير من غير حالة زائدة كما قلناه

المسلك الثالث

ذكره قاضي القضاة في كتابه المغني وتقريره
هو ان وصفنا المتكلم بكونه متكلما موقوف على وجود الكلام فليس يخلو حال
وقوفه عليه من وجوه ثلاثة اما لانه علة وهذا باطل لانه كان يلزم ان يكون
اللسان متكلما وهو محال واما لانه اوجب له حالة وهي كونه متكلما وهذا
باطل ايضا لانه لا طريق الى هذه الحالة واثبات ما لا طريق اليه يفتح
باب كل جهالة فلا يجوز اثباته واما لانه محتاج اليه وهذا باطل ايضا
وهذا باطل ايضا لانه يلزم ان يكون الله محتاجا الى غيره وهذا محال في
حقه تعالى او لامر اخر وراء ما ذكرناه وهو فاسد لا وجه له فاذا بطلت
هذه الاقسام كلها لم يبق الا ان يقال ان المتكلم انما وقف عليه وصفه
بكونه متكلما ليس الا لفعله للكلام وهذا هو مقصودنا فهذا زبدة ما
ذكره قاضي القضاة

المسلك الرابع

هو ان العرب يقولون تكلم
الجني على لسان المصروع فيضيفون كلام المصروع الى الجني لاعتقادهم
كون الجني فاعلا له ومتكلما به على لسانه فلولا اعتقادهم ان المتكلم
هو فاعل الكلام والا لما صح منهم ذلك فيحصل بمجموع ما ذكرناه من هذه
المسالك ان المتكلم على مذهبنا ومذهب المعتزلة هو فاعل الكلام
فاذا تقرر هذه القاعدة فاعلم ان الطريق الى كون القديم تعالى
متكلما امران احدهما ان يكون الكلام واقعا على وجه لا يمكن ان يكون
مقدورا للبشر كان يوجد في الحصا والشجر الى غير ذلك من الوجوه المتعذرة

على

على الخلق فاذا كان واقعا على هذه الوجوه علمنا انه من جهة الله تعالى
وثانيهما ان يخبر النبي الصادق على كونه من جهة الله تعالى او يدل دلالة
سمعية او بعلم ضروري من الدين فهذه الوجوه كلها دالة على كون القديم
تعالى متكلما ولهذا فانا كنا نجوز ان يكون هذا القرآن كلاما للنبي عليه السلام
اقدره الله تعالى على فعله وجعله معجزا له لولا انا علمنا بخبره كونه من عند
الله وكلاما له وعلمنا بالضرورة من دينه كونه كلاما لله تعالى

الفصل الثاني في انه لا حال للمتكلم بكونه متكلما

ذهب المحققون من الاشعرية كالغزالي والجويني وابن الخطيب الرازي
وغيرهم ممن جا بعدهم الى ان كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف
والاصوات قائمة بذاته وانه يستحقها الكلام قديم كسائر صفاته من العالمية
والقادرية وغيرها وزعم بعضهم انه يستحقها لذاته ومعتمدنا في فساد
مقالتهم هذه ونبطلها بمسالك

المسلك الاول

وهو الذي يعول
عليه الخوارزمي وحاصله هو ان اثبات حالة للقديم تعالى بكونه متكلما
لا طريق اليه وما لا طريق اليه وجب نفيه وانما قلنا ان هذه الحالة وهي
المتكلمية لا طريق اليها فلان الطريق اليها لا يخلو من قسمين القسم الاول
ان يكون الطريق اليها امرا عقليا وهو لا بد وان يكون بينه وبين مدلوله
تعلق والا لم يكن بان يدل عليه اولى من ان لا يدل او يدل على غيره ثم
ذلك التعلق لا يخلو من وجوه ثلاثة اما ان يكون استدلالا بالاثر على
المؤثر او بالمؤثر على الاثر او بنوع من التلازم بينهما كان يكونا صادرين
عن مؤثر واحد وهذه الاقسام كلها باطلة اما الوجه الاول

وهو ان يكون الدليل على هذه الصفة اثرها فهو لا يعقل لها اثر الا هذه الحروف
والاصوات كما زعموا انها دالة عليها فيقول ليس يعقل تاثير هذه الصفة
في هذه الحروف الا بطريقة الايجاب فذلك الوجوب لا يخلو حاله اما ان يكون
بشرط او بشرط فان كان لا بشرط وجب وجودها في الازل ولا شك في كونها حادثة
وان كان ايجابها بشرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما لزم حصولها في الازل وان كان محدثا فهو باطل ايضا اذ لا شرط
هناك نعقل يكون محدثا يقف عليه حدوث هذه الحروف فيجب بطلانه ٥
واما الوجه الثاني وهو ان يكون الدليل على هذه الصفة امرا يؤثر
فيها فلا يعقل هناك الا احد امرين احدهما ان يقال ان ذاتا قديمة غير
ذات الله تعالى اثرت له فيها فهذا لا يعقل ايضا وهم ايضا لا يقولون
وثانيهما ان يقال ان ذات الله اثرت له في حصول هذه الصفة فتكون ذات
الله دالة عليها وهذا باطل ايضا لانهم لا يقولون به ولان هذه الصفة عندهم
قديمة فلا يكون اثرا لشيء اصلا ٥ واما الوجه الثالث وهو ان
يقال ان هذه الصفة وهذه الحروف صنعة عن مؤثر واحد وهو ذات الله تعالى
وهذا باطل لان هذا يوجب عليهم حصول هذه الحروف وهذه الاصوات
مما لا اول له وهذا فاسد فثبت بما ذكرناه انه لا دليل على هذه الصفة
من جهة العقل ٥ القسم الثاني وهو ان يكون الدليل على هذه الصفة امرا
سمعيا وهو باطل لامرين اما اولا فلان السمع لا يرشد الى اثبات هذه الصفة
لانها لا تعلم الا بالادلة الدقيقة واما ثانيا فلورود خطاب مشعر باثبات
الكلام لله تعالى كقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وقوله تعالى وكلم
الله موسى تكليما فهذا انما يحمل على التبادر الى الافهام والمتعارف بين

أهل

اهل اللغة وهو ايجاد هذه الحروف والاصوات دون اثبات حالة لا
تفهمونها فثبت انه لا دليل على هذه الحالة ٥ وانما قلنا ان كل ما لا دليل عليه
وجب نفيه فلان تجويز ذلك يفتح باب كل جهالة ويفضي الى فساد العلوم الضرورية
والعلوم النظرية فهذا ما عول عليه الخوارزمي وغيره من المتكلمين في
الاستدلال بهذه الطريقة وقد ذكرنا ما فيها عليهم في اول كتابنا هذا

المسلك الثاني

ليس يخلو حال من اثبت لله تعالى حالة لكونه
متكلما من المتكلمين اما ان يقولوا بثبوت هذه التعلقات لهذه الحالة اعني
الامر والنهي والخبر والاستخبار والدعاء وسائر وجوه الكلام او لا
يقولوا بثبوت شيء منها فان لم يثبتوا شيئا من هذه التعلقات فهذا باطل لان
حصولها من دون هذه التعلقات محال لان هذه التعلقات اصل في
معقول حقيقة الكلام فيستحيل ان تكون هذه المتكلمية حاصلة من دونها
وان كانت ثابتة معها فهو باطل ايضا لان هذه المتكلمية لا شك عندهم في
ثبوتها في الازل فلو كانت هذه التعلقات ثابتة معها فيما لا اول له لكان
قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا وقوله واوحينا الى ابرهيم واتينا داود
زبورا وسائر الاخبار والقصص كذبا لا محالة لان الاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي يكون كذبا والكذب على الله تعالى محال ولكان يلزم
ان يكون للامر والنهي كقوله تعالى اقيموا الصلوة ولا تقربوا الفواحش
عبثا لان الامر والنهي لغير مأمور ومنهي قبيحان لا يقال ان هذه
الصفة بالاضافة الى تعلقاتها كالعلم بالاضافة الى تعلقاته فكما جاز حصول
العلم وان فقد بعض متعلقاته فكذا الحالة في الكلام لانا نقول

هذا فاسد لوجهين: اما اولاً فهذا بناء منكم على ان العلم حقيقة مفردة
ولها تعلقات مضافة اليها ونحن لا نسلم هذا وانما العلم عندنا هو نفس
هذا التعلق من غير زيادة امر اخر وراءه كما قد بينا شرحه. واما ثانياً
فلو سلمنا ان العلم حقيقة مفردة وان لها تعلقات فانا نقول ان متعلقات
علمه تعالى حاصلة في الازل بلا نهاية ثم بعد ذلك اما ان نقول بان العلم
بان الشيء سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد كما هو مذهب اكثر المتكلمين
فحينئذ لم يتجدد شيء من معلوماته وكانت ثابتة وان قلنا بان العلم بان
الشيء سيوجد غير العلم بوجوده اذا وجد وانه قد يتجدد امر اخر بوجوده
كما هو المختار فقد حصل فيما لا اول له تعلقات بلا نهاية بخلاف الكلام
فانه ثابت عندهم من دون حصول شيء من متعلقاته فان حصلت معه فهو
محال كما قدمنا وان حصل من دونها فهو محال ايضاً فلهذا كان القول
بهذه الصفة محالاً

المسلك الثالث

القول باثبات حالة
للقديم تعالى بكونه متكلماً يؤدي الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال
فالقول باثبات هذه الحالة يكون محالاً. وانما قلنا ان اثبات حالة للقديم
تعالى بكونه متكلماً يؤدي الى المحال فلان من اثبت لله تعالى حالة في
الازل بكونه متكلماً اما ان يقول بثبوت هذه الحروف والاصوات
مع هذه المتكلمية في الازل او لا يقول فان قال ان هذه الحالة ثابتة
في الازل مع هذه الاحرف والاصوات فهذا باطل لان هذه الحروف
لا شك في حدوثها فيستحيل حصولها في الازل وان قال بثبوت هذه
في الازل من دون هذه الحروف فهذا محال لان هذه الحروف اصل

في معقول حقيقة الكلام اذ لا يعقل كلام من دونها فثبت ان القول باثبات
هذه الحالة يؤدي الى المحال وانما قلنا ان كل ما يؤدي الى المحال فهو محال
ايضاً فهو معلوم بالضرورة لانه لو كان صحيحاً لم يكن مؤدياً الى المحال.

المسلك الرابع

لو كان للمتكلم بكونه متكلماً حال زائدة على وجود
الكلام من جهته لصح تعقل احدهما من دون الاخر فكان يلزم ان يعقل كونه
متكلماً من دون وجود الكلام وان يعقل وجود الكلام من جهته ثم لا يكون
متكلماً فلما علمنا استحالة تعقل احدهما من دون الاخر وجب ان يكون
المرجع بكونه متكلماً الى وجود الكلام من جهته لا يقال ان بينهما تلازم
فلهذا تعذر انفصال احدهما عن الاخر وهو ان هذه المتكلمية معلولة عن
الكلام وهو مؤثر فيها فلهذا وجب بينهما التلازم لانا نقول هذا فاسد
لوجهين: اما اولاً فلانا لا نقول بالعلة والمعلول كما سنوضحه من بعد ان شاء الله
تعالى. واما ثانياً فمن حق ما كان معلولاً ان يكون العلم به تابعاً على العلم
بعلته كما في سائر العلل والمعلولات عند القائلين بها فكان يلزم ان
يكون العلم بكونه متكلماً تابعاً على العلم بوجود الكلام وهذا محال فثبت
بما ذكرناه انه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً وانه لا يعقل من المتكلم الا من اوجد
الكلام لا غير من غير امر وراء ما ذكرناه. ثم ان للمعتزلة طرقاً في ابطال
كون المتكلمية حالة زائدة اغفلنا ذكرها لفسادها وضعفها وفيما اسلفنا
مقنع وكفاية.

واحتجت الاشعرية

على ان
على ان المتكلمية حالة بشبه ثلاث **الشبهة الاولى** وهي المعتمد وعليها

تعويل ابن الخطيب الرازي وتقرير ما قاله هو انا قد اتفقنا على ان الله امر
مخبر ناه فليس يخلو امره ونهيه وخبره اما ان يكون عبارة عن مجرد هذه
الالفاظ او يكون امرا ورآء هذه الالفاظ والاول باطل لان اللفظ الموضوع
للامر قبله كان من الجائز الا يضعها واضعها لمعنى اصلا حتى تكون من المهملات
ثم بعد ان يضعها لمعنى لكن من الجائز ان تكون اللفظة الموضوعة لافادة
معنى الامر تكون موضوعة لافادة معنى الخبر وبالعكس من هذا فاذا كون
اللفظة المعينة امرا ونهيا وخبرا انما كانت كذلك لامر ورآء صيغتها وكذلك
الامر انما هو لانها على ماهيته الطلب والزجر والحكم وهذه الماهيات
ليست امورا وضعية بل هي حقائق ثابتة لا تختلف باختلاف المواضعات و
ليست ايضا عبارة عن العلم والقدرة والارادة لانا نعلم بالضرورة ان
ماهية الامر والنهي والخبر مخالفة لماهية العلم والارادة والقدرة
ولا نريد بالكلام الا هذا فثبت ان امر الله تعالى ونهيه وخبره صفات حقيقية
قايمة بذاته مغايرة لارادته وقدرته وعلمه وان الالفاظ الواردة
في الكتب المنزلة على اختلافها واختلاف عباراتها دالة عليه وهذا هو
مطلوبنا فهذا ملخص ما قاله ابن الخطيب في نهايته **والجواب**
من اوجه ثلاثة اما اولا فانكم قد صدرتم هذه الشبهة بدعوى الاجماع
وزعمتم انه قد وقع الاتفاق على ان الله امر وناه ومخبر وهذا غير مدفوع
ولا منكر ولكن نقول كما وقع الاتفاق على ان الله امر وناه ومخبر
على الاطلاق فقد وقع الاتفاق ايضا على ان امره ونهيه وخبره ليس
الا مجرد هذه الصيغ مع الارادة والكراهة من غير امر ورآء هما فان

كان الاجماع

كان الاجماع دالا على ما ذكرتم فهو بعينه دال على فساد ما ذهبتم اليه من
الكلام النفسي القايم بذاته تعالى ه واما ثانيا فلم لا يجوز ان تكون حقيقة
الامر هي قولنا افعل او ما في معناها مع الارادة للمامور وحقيقة النهي هي
قولنا لا تفعل او ما في معناها مع كراهة المنهي عنه والخبر هو قولنا فعل زيد
او ما في معناه مع الارادة لكونه خبرا ويدل على ما قلناه انا متى علمنا هذه
الامور علمنا حقايق الامر والنهي والخبر وان لم نعلم شيا اخر ومتى لم نعلم
هذه الامور لم نعلم حقايق هذه الاشيا وان علمنا كل شي فلما كان العلم
بحقايق هذه الامور متوقفا على العلم بهذه الاشيا كانت هي هي من غير امر
زايد واما ثالثا فنقول ليس يخلو حقيقة الامر والنهي والخبر اما ان يكون
هو مجرد هذه الصيغ مع الارادة والكراهة او امر اخر فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل لان حقايق هذه الامور ظاهرة
عند العقلا واهل اللغة فلو كان ثم امر ورآء هذه الصيغ مع الارادة والكراهة
لكان امرا خفيا لا يطلع عليه الا الخواص واهل الذكا من علماء الكلام
فكان يلزم الا تكون هذه الحقايق معقولة لمن لا يعلم الكلام النفسي من
العوام واهل اللغة والمهملين لطرايق النظر وهذا معلوم الفساد بالضرورة
قوله ان صيغ الامر والنهي والخبر امور وضعية مختلفة بحسب اختلاف
المواضعات وحقايق هذه الامور امور عقلية لا تختلف باختلاف المواضعات
وهذا يدل على ان حقايق الامر والنهي والخبر امر ورآء هذه الصيغ
قلنا ان مد لولات الصيغ والالفاظ في الامر والنهي والخبر وغيرها من
ساير الحقايق كالانسان والفرس والجسم والعرض سوا كان لها وجود

في الخارج او لا يكون لها وجود فيه انما هي امور ذهنية متعلقها العقل
وليس من الكلام في شيء بل هي امور متصورة في الذهن ۞ قوله
في آخر الشبهة لا نريد بالكلام النفسي الا ذاك قلنا هذا فاسد لوجهين
اما اولاً فاذا كان غرضكم بالكلام النفسي هو العلم بالحقائق الذهنية
فاذا الخلاف في المسئلة يكون لفظياً لانا لا ننكر الحقائق الذهنية واما
ثانيا فاذا كان يلزم من مجرد اختلاف الصيغ في الامر والنهي والخبر مع
ان حقايقها غير مختلفة ان يكون ثم كلام نفسي على زعمكم ليلزم من قولهم في
لفظ العرش والانسان وساير الالفاظ ان يكون تحتها امور نفسية حتى يلزم
ان يكون عرش نفسي وانسان نفسي وهذا فاسد وهم لا يقولون به فبطل ما
توهموه في هذه الشبهة ۞

الشبهة الثانية

قولهم اصدق العلوم واقواها ما يجده الانسان من نفسه لان ساير العلوم الضرورية
يتطرق اليها اللبس فاما الامور المعلومة بالوجدان من النفس فلا لبس
فيها اصلاً والمعلوم ان الواحد منا قبل فعله للكلام يجد من نفسه شيا
زايدا على ارادته للكلام وايجاده له وذلك الشيء هو الذي نريده بالكلام
النفسي ۞

والجواب

من وجهين اما اولاً فلان ذلك الامر الذي
يجده الانسان من نفسه قبل ايجاده للكلام هو العلم بماهية الكلام وحقيقته
وكيفية ايجاد هذه الحروف وترتيبها وانتظامها واذا كان الذي يجده
من جهة النفس يمكن ان يرجع به الى ما ذكرناه من هذه الامور بطل قولهم
انه لا بد من كلام نفسي لان الامور المحققة لا يجوز اثباتها بالاحتمالات
واما ثانيا فلان قبل ايجاد الكتابة وبناء الدار يتصور الواحد منا هذه

الامور قبل ايجادها فيجب ان يكون ثم دار نفسية وكتابة نفسية وهذا
معلوم الفساد بالضرورة ۞ لا يقال ان العقلاء يقولون في نفسي كلام
فكيف يقبح منكم ذكر الكلام النفسي مع ان العقلاء يعلمون حقيقة من انفسهم
لانا نقول هذا فاسد لامرين اما اولاً فان اثبات الامور الحقيقية بالالفاظ
والتوصل الى تقرير الحقايق بالعبارات هو من دواعي الخبط وجوالب التزلزل
بل لا بد من اثبات الحقايق اولاً بالادلة والبراهين ثم يعبر عنها باي عبارة
كانت فاما ان تكون العبارة هي الاصل في تقرير الحقايق فهذا ذلك
بين وميل عن طريق الحق واضح واما ثانيا فكما هم يقولون في نفسي كلام
فهم يقولون ايضا في نفسي بناء دار وعمارة مسجد فيجب ان يكون الدار والمسجد
امرين نفسيين كما زعموا وهذا خطا

الشبهة الثالثة

قولهم هو ان القديم لو لم يكن متكلماً للزم ان يكون اخرس او ساكتاً
وهذا محال في حقه تعالى ولا خلاص عن هذا المحال الا بان يكون تعالى
متكلماً في الازل وليس ذلك الا بان يكون متكلماً بكلام غير هذه الحروف
والاصوات لاستحالة حصول هذه الامور في الازل وهذا هو الذي نريده
بالكلام النفسي

والجواب

من وجهين اما اولاً فنحن لا نسلم التلازم
بين هاتين الصفتين فمن اين يلزم اذا لم يكن تعالى متكلماً ان يكون اخرس
او ساكتاً وما المانع من خلوه تعالى عن هاتين الحالتين في الازل فلا يكون
متكلماً ولا يكون اخرس ولا ساكتاً واما ثانيا فهب انا سلمنا التلازم
بينهما فانما لزم في حق الواحد منا اذا لم يكن متكلما ان يكون اخرس او ساكتا
لما كان متكلما بآلة يفعل الكلام بها فاما الله تعالى فليس متكلما بآلة فلا يلزم

اذا لم يكن متكلما ان يكون ذا خرس وسكوت لا يقال المعلوم بالضرورة
ان الواحد منا اذا لم يكن متكلما فهو ساكت لا محالة فكان يلزم ان يكون الله
تعالى اذا لم يكن متكلما في الازل ساكتا وهذا ظاهر الفساد والاحالة
لانا نقول اذا كان الغرض بالسكوت هو عدم الكلام فنحن نقول هكذا
فانا نقول ان الله تعالى ساكت في الازل بمعنى انه ليس فاعلا للكلام وهذا
لا استحالة فيه وان كان الغرض بالسكوت هو حصول آفة وفساد آلة
فلسنا نقول بهذا فان الله تعالى ليس بذي آفة ولا آلة فيلحقها الفساد و
التغير فبطل ما تعلقوا به في اثبات الكلام النفسي ٥

النظر الثاني في الدلالة على حدوث الكلام

اعلم انه لا خلاف بيننا وبين محققي الاشعرية في حدوث هذه الحروف و
الاصوات والعلم بحدوثها وسبق العدم لها ضروري وانما يتحقق الخلاف
بيننا وبينهم في اثبات هذه الصفة اعني الكلمية التي زعموها ثابتة لله
تعالى كسائر صفاته من القدرة والعلم وانها هل هي موصوفة بالحدوث
ام لا فاما هذه الحروف والاصوات فلا خلاف بيننا وبينهم في حدوثها
فلهذا لم تكن بنا حاجة الى ايراد الادلة على حدوثها لما ذكرناه وانما يحكى
الخلاف في حدوثها عن شذوذ من الحنابلة الحشوية زعموا ان هذا القران
المتلو في المحاريب المكتوب في المصاحف قديم مع الله تعالى وهذا خطأ
عظيم وجهل كبير بحقيقة القديم والحادث ٥ ونحن نرى تنزيه كتابنا عن
مثل هذه المذاهب الركيكة ٥ وقد بينا فيما سبق القول في حقيقة الكلام و انه
المركب من هذه الحروف والاصوات وان معنى كونه تعالى متكلما هو
ايجاده هذه الحروف والاصوات في جسم فلا حاجة الى تكريره وانما

نتصدى الكلام هاهنا على هؤلاء الاشعرية في بطلان القول بقدم الكلام
الذي زعموه وانه موصوف بالخلق وفي ايراد معتمد المعتزلة فلا جرم
اشتمل الكلام على مباحث ثلاثة **البحث الاول** في بطلان قدم الكلام
الذي زعموه ثابتا لله تعالى كسائر صفاته القديمة على زعمهم من القدرة
والعلم وسائر الصفات والمعتمد في بطلان قدمه مسالك ٥
المسلك الاول انه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه
تعالى والنقص عليه تعالى محال فالقول بكون كلامه قديما محال
ايضا وانما قلنا انه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه
فلانه لو كان متكلما بكلام قديم لكان لا بد وان يفيد بكلامه فائدة
ليخرج الكلام بها عن ان يكون عبثا وتلك الفائدة لا يخلو حالها اما
ان تكون راجعة الى الكلام نفسه او الى غيره اما الفائدة الراجعة
الى الكلام نفسه او الى غيره فنحو ان يتكلم ليطرب كما في التغني او يكرره
ليحفظه او للتعبد به كما تعبدنا الله تعالى بقراءة القران فالفوائد الراجعة
الى الكلام نفسه لا تخلو من هذه الوجوه الثلاثة والله تعالى منزه عن
هذه المنافع واما الفائدة الراجعة الى غير الكلام فنحو ان يخاطب به غيره
ليفهم مراده بامره ونهيه واخباره بامر من الامور ولما لم يكن في الازل
من يفيد بكلامه هذه الفائدة كان كلامه سفها وعبثا وهذا يتعالى الله
عن هذه المقالة وسخف هذه الجهالة علوا كبيرا فثبت انه يلزم من قدم
الكلام الذي زعموه حصول النقص في حقه واما قلنا ان النقص عليه تعالى
محال فلا ذاهر له وتسليم الخصم لذلك فثبت ان القول بقدم كلامه تعالى محال

المسلك الثاني كلامه تعالى يصح في حقه النسخ والنسخ على القديم
محال فالقول بقدم كلامه تعالى محال وانما قلنا ان كلامه تعالى يصح عليه
النسخ فللاجماع المسلمين على ذلك ولانه لا خلاف بيننا وبين خصومنا في صحة النسخ
في كلامه تعالى وانما يحكى الخلاف عن شذوذ من المسلمين لا التفات اليهم وانما
قلنا ان النسخ على القديم محال فلان النسخ عبارة عن معان ثلاثة اما عن
رفع الحكم كما زعمتم واما عن زواله مثل الحكم كما ذهب اليه المعتزلة واما
عن انتهاء مدة العبادة كما يحكى عن الفقهاء وكل هذه المعاني مستحيلة على
القديم لاستحالة العدم في حقه فلو كان كلامه قديما كما زعمتم لاستحال في
حقه تصور حقيقة النسخ فثبت بما ذكرناه ان كلامه تعالى غير قديم **المسلك
الثالث الزامي** وتقريره هو ان كلامه تعالى لو كان قديما فعلى
زعمهم لجرى مجرى علمه في كون تعلقه بمتعلقاته لذاته فكما ان علمه تعالى يتعلق
عندهم بما يصح ان يعلم ويجب شموله لسائر التعلقات فهكذا القول في كلامه يجب
ان يكون متعلقا بما يصح تعلقه به ويجب شموله لسائر المتعلقات فنقول
على مذهبكم في القبح والحسن وخلق الاعمال وارادة الكائنات لا شيء
الا ويصح من الله ان يأمر به وينهى عنه فيلزم ان يكون الله تعالى آمرا بجميع
الاشياء حتى يلزم ان يكون آمرا بالقبائح كلها وقتل الانبياء واعانة
الشرك بالله وان يكون ناهيا عن كل شيء حتى يلزم ان يكون ناهيا عن
الواجبات وفعل الحسنات وان يكون مخبرا عن كل الاشياء حتى يلزم
ان يكون مخبرا عن جميع الاحاديث وحاكيا لجميع الخرافات والهذيانات ومخبرا
عن الاشياء المتناقضة الفاسدة على الوجوه التي لا يصح الاخبار بها وهذا لا
يقوله متكلم ولا يليق بمنصف فثبت ان هذه الكلمات لا تكون قديمة على القول

بقدم الكلام فيجب ان يكون باطلا فهذه المسالك الثلاثة دالة على بطلان
الكلام القديم على الخصوص وما اسلفناه عليهم في بطلان المعاني القديمة
التي هي القدرة والعلم والحياة هي دالة ايضا على بطلان الكلام القديم

واحتجت الاشعرية على قدم الكلام بشبه ثلاث

الشبهة الاولى وعليها تعويل ابن الخطيب الرازي وتقريرها ما قاله
هو ان الامة في هذه المسألة على قولين منهم من اثبت لله موصوفا بهذه
الحالة وهي المتكلمية ومنهم من نفى كونه موصوفا بها وكل من اثبت كونه
موصوفا بهذه الحالة زعم انها قديمة فلو قلنا انه تعالى موصوف بهذه الحالة
ثم حكمنا بحدوثها كان قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل فاذا قررنا
ان لله صفة هي المتكلمية ثبت انها قديمة وهذا هو مطلوبنا فهذه زبدة ما
لخصه في كتاب النهاية دلالة على قدم الكلام بزعمه **والجواب**
عما اورده من اوجه اربعة اما اولا فنقول الاجماع دليل شرعي
والادلة الشرعية مستندة الى قول النبي عليه السلام وقول النبي انما يكون
حجة باظهار المعجز عليه وظهور المعجز عليه متوقف على معرفة حكمة الله
تعالى وحقيقة الحكمة هو انه تعالى لا يفعل شيئا من القبائح فاذا كان عندك
ان الله تعالى هو المتولي لفعل كل قبيح في العالم فاي مانع من ان يكون تعالى
مظهرا المعجز على الكذابين ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بنبوة الانبياء
فلا يمكن ان تكون اقوالهم حجة واذا بطل التعويل على اقوالهم بطل كون الاجماع
حجة وبطل جميع ما بني عليه من المسائل ولم يكن ثم مانع من مخالفته وعلى
هذا التقرير بطل استدلالهم في هذه الدلالة واما ثانيا فهب انا

سلمنا ان الاجماع حجة فلم زعمت ان كلامه تعالى قديم ٥ قوله كل من اثبت
الكلام صفة غير هذه الحروف والاصوات قال انه قديم قلنا القول
فى اثباته مسئلة والقول فى كونه قديما مسئلة اخرى فلو لزم من ثبوت
احدى المسئلتين ثبوت المسئلة الاخرى لزم من اثبات العلم القديم اثبات
الكلام القديم ولما كان هذا باطلا كان ما ذكره باطلا ايضا ٥ واما
ثانيا فلو سلمنا ان هذا النوع من الاجماع يقتضى قدم كلامه تعالى لكنه
معارض بنوع اخر من الاجماع وهو ان احدا من الامة لم يستدل على اثبات
قدم كلامه تعالى بالطريق التى زعم ابن الخطيب فيكون التمسك بما ذكره
خرقا للاجماع ايضا ٥ واما رابعا فلان التمسك بمثل هذا الاجماع انما يسوغ
فى المسائل الظنية الاجتهادية حيث يكون القول الثالث سائغا فاما المسائل
القطعية فلا يسوغ فيها قول ثالث فضلا عن احداث الثالث لان الحق فى
واحد منها دون ما سواه ٥ **والعجب** من ابن الخطيب كيف ساغ له
التمسك بهذا الاجماع فى هذه المسئلة وكيف اتفق له الذهول مع اختصاصه
بالذكا ونحوه فى علم الكلام ٥ هذا وقد ذكر فى كتاب المحصول انه الحق
انه يجوز احداث قول ثالث اذا لم يلزم الخروج عن اجماعهم وهذه المسئلة
ليس احداث قول ثالث فيها يكون فيه خروج عن اجماعهم وبيانه
ان الامة فيها على قولين منهم من نفى الكلام ونفى قدمه ومنهم من اثبت
الكلام واثبت قدمه فلو قال قائل باثبات الكلام ونفى قدمه لم يكن خرقا
لاجماعهم لانه يكون موافقا للفريق الاول فى شئ وموافقا للفريق الثانى
فى شئ اخر فتحصل من مجموع كلامنا هاهنا ان احداث قول ثالث فى هذه
المسئلة لا يكون خرقا لاجماعهم كما زعم ٥

الشبهة الثانية

الشبهة الثانية

قولهم لو لم يكن القديم تعالى متكلما بكلام
قديم لوجب ان يكون متكلما بكلام محدث وباطل ان يكون متكلما بكلام
محدث لان ذلك الكلام لا يخلو حاله اما ان يكون حالا فيه او فى غيره او يوجد
لا فى محل ومحال ان يكون حالا فيه لانه تعالى يستحيل فى ذاته ان تكون محلا
لشئ من الحوادث ومحال ان يكون حالا فى غيره لان اختصاصه بذلك الغير
احق واولى له ومحال ان يكون موجودا لا فى محل لانه مدرك ولا يمكن
ادراكه الا على محله فاذا بطلت هذه الاقسام كلها بطل ان يكون متكلما
بكلام محدث واذا بطل ان يكون متكلما بكلام محدث ثبت انه متكلم بكلام
قديم وهذا هو مطلوبنا ٥ **والجواب** من وجهين اما اولا فالمتكلم
عندنا هو فاعل الكلام كما قررنا فاذا كان القديم تعالى فاعلا للكلام وجب
ان يكون متكلما فاما الكلام فى حلوله وعدم حلوله فهو نظر خارج عما ذكرنا
واما ثانيا فلانه تعالى اذا جاز ان يكون منعما بنعم موجودة فى غيره
ومحسنا باحسان موجود فى غيره جاز ان يكون متكلما بكلام موجود فى
غيره ولا جامع بينهما هو انها كلها انما اشتقاقه لاصل فيها كلها وفى صحة
اطلاقها وجريها على فاعلها وجود الفعل لا غير

الشبهة الثالثة

قولهم لو لم يكن القديم تعالى متكلما بكلام قديم لكان قد حصل متكلما
بعد ان لم يكن متكلما وهذا التغير فى ذاته تعالى والتغير على ذاته محال
فيجب ان يكون تعالى متكلما بكلام قديم وهذا مطلوبنا ٥ **والجواب**
انا نقول ما تعنون بالتغير فان اردتم به ان ذاته تعالى قد صارت غير

ما هي فهذا باطل لا نقول به وان اريد به انه حصل متكلما بعد ان لم يكن متكلما فهذا هو مذهبنا ولا استحالة فيه واي مانع من جواز التغير عليه بهذا المعنى الذي ذكرناه وهذه شبهة غير ما ذكرنا اغفلنا ايرادها لركتها ووهائها واقواها ما اوردناه ۝ فاما من زعم منهم انه تعالى متكلم لذاته فليس يخلو مراده من وجهين احدهما ان يكون مراده انه تعالى كان قادرا على الكلام في الازل وقادريته لذاته فهذا لا ننكره وهو مسلم بهذا المعنى وثانيهما ان يكون مراده ان له حالة بكونه متكلما وهو يستحقها في الازل لذاته فهذا فاسد بما اوردناه على الاشعرية في اثبات حالة له لذاته تعالى هي المتكلمية فلا وجه لاعادته ۝

البحث الثاني في صحة وصف الكلام بكونه مخلوقا

واعلم ان المقصود لا يتخلص الا بذكر معنى الخلق في لسان اهل اللغة فنقول ذهب جماهير المعتزلة من البصريين الى ان الخلق هو التقدير واحتجوا عليه بالقران والشعر والاستعمال اما القران فقد استشهدوا منه بايات ثلاث الاولى قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين الثانية قوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اي تقدر الثالثة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب اي قدره واما الشعر فقول زهير ۝

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ۝

وقال غيره ۝ ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم ۝

واما الاستعمال فقد روي عن الحجاج انه قال اني اذا وعدت وفيت واذا خلقت

فريت ومعناه ان كل ما قدرته قطعته وروي عن غيره خلقت النعل اذا قدرتها ومنه التخريج الخلقاء اي الملساء لان الملاسة عبارة عن تقدير الاجزاء واستوائها فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه ان الخلق في اللغة هو التقدير ثم اتفق القائلون بهذا القول على ان المخلوق مخلوق بخلق ثم اختلفوا في ماهية الخلق نفسه فذهب ابو علي الى ان الخلق هو الداعي الى الفعل المطابق للمصلحة من غير زيادة ولا نقصان ۝ وقال ابو هاشم ان الخلق هو الارادة وزعم ابو عبد الله البصري ان الخلق هو الفكر وقال قاضي القضاة ان الخلق هو التقدير والتقدير هو العلم بغوا قب الامور ۝ وذهب المحققون من الاشعرية الى ان الخلق هو الايجاد ويحكى ايضا عن معتقد له بغداد وعن الصيمري واحتجوا عليه بايات ثلاث الاية الاولى قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر فلو كان الخلق هو التقدير لكان قوله بقدر تكرارا لا فائدة فيه الثانية قوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا فلو كان خلق بمعنى قدر لكان مكررا مستغنى عنه الثالثة قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فلو كان قوله الخالق هو المقدر لكان لا معنى لقوله المصور لان معنى المصور هو المقدر ۝

والمختار

ان لفظ الخلق اسم مشترك يطلق تارة على الايجاد وتارة على التقدير بدليل ما تلوناه من هذه الايات فانها كلها دالة على استعماله في المعنيين جميعا وقول من يقول ان اطلاقه في احدهما حقيقة وفي الاخر مجاز تحكم من غير دلالة بل يجب ان يكون مقولا على المعنيين جميعا بالحقيقة على جهة الاشتراك ۝ فاذا عرفت هذا فاعلم ان حقيقة كلام الله المنزل

من السماء على السنة الملائكة على اختلاف انواعه كالتورية والانجيل
والزبور والفرقان وغيرها من الكتب السماوية كلها مركبة من هذه الحروف
والاصوات كما قررنا من قبل وهي كلها موصوفة بكونها مخلوقة على كلا
المذهبين اما على انها مقدرة على وفق المصالح جارية على قانون الحكمة
واما على ان الله تعالى اوجدها وجعلها سببا في معرفة المصالح الدينية
والدنيوية فاما على قول هؤلاء الاشعرية فلانهم زعموا ان كلام الله
ليس مركبا من هذه الحروف والاصوات وانما كلامه صفة قائمة بذاته
كالقادرية والعالمية وهذه الحروف والاصوات دالة عليها لاجرم
لم يصفوه بكونه مخلوقا لاعتقادهم قدمه كسائر صفاته القديمة وقد
مر الكلام عليهم في فساد هذا القول وقد منع بعض المعتزلة من وصف
كلام الله تعالى بانه مخلوق وزعم انه يوهم انه كذب مع تسليمه لكونه
محدثا مسبوقا بالعدم والخلاف فيه لفظي لاطائل وراءه فهذا تحقيق
الكلام في اطلاق هذه العبارة على كلام الله تعالى

البحث الثالث في تصفح ادلة المعتزلة

على حدوث كلام الله تعالى اعلم ان اكثر ادلة المعتزلة على حدوث كلام
الله منتهض لهذه الحروف والاصوات وحدوثها مما لا نزاع فيه بيننا
وبين الاشعرية واما غرضهم من الكلام الذي يزعمون قدمه هو امر
مغاير لهذه الحروف والاصوات ومغاير لصورها وارادتها ونحن
نورد ادلتهم ليعلم الناظر انها منحرفة عن المقصد وانها ليست متناولة لمحل
النزاع الذي اراده المخالفون وادلتهم نوعان عقلية وسمعية أما

العقلية

العقلية فوجوه كثيرة واقواها ثلاثة واولها قولهم ان هذا
الكلام يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم وانما قلنا ان هذا
الكلام يجوز عليه العدم فهذا ظاهر لا يعقل له في الوجود الا وقت واحد
واما قلنا ان القديم لا يجوز عليه العدم فلما قدمناه من قبل في استحالة
العدم على القديم فلا معنى لاعادته وثانيها ان الكلام لا يعقل الا مع ترتيبه
وتقدم بعضه على بعض كقولنا الحمد لله رب العالمين فان الهمزة متقدمة
على اللام واللام متقدمة على الحاء ولا يكون مفهوما الا اذا كان على
هذه الكيفية فما سبقه غيره فهو محدث لان القديم لا يسبقه غيره
وما تعقبه المحدث من غير فصل فهو محدث مثله فاذا كله لا يعقل
ان يكون قديما وثالثها انه حروف واصوات وهو في نفسه سور
وايات وله نصف وربع وكل هذه الامور من صفات الحوادث
فيجب ان يكون الكلام كله محدثا فهذه كلها وجوه عقلية تدل على
حدوثه **واما الادلة السمعية** فهي كثيرة واقواها
وجوه اربعة اولها قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها
مثاني والاستدلال بهذه الاية على حدوثه من وجوه خمسة اما
اولا فلان الله تعالى وصفه بانه منزل والمنزل محدث لانه حصل بعد
ان لم يكن واما ثانيا فلان الله تعالى وصفه بانه حسن والحسن من
صفات الحوادث واما ثالثا فلان الله تعالى وصفه بانه مكتوب
والكتاب من سمات المحدثات واما رابعا فلان الله تعالى وصفه
بانه متشابه والقديم لا يشبه غيره واما خامسا فلان الله تعالى

وصفه بانه متناهٍ اي يثنى ويكثر وهذه الصفات كلها صالحة لتليق
بما هو قديم فثبت بهذه الادلة حدوثه ه وثانيها قوله تعالى ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث فوصفه تعالى بالحدوث وهذا نص فيما نريده
وثالثها التمسك بما روى عمران بن الحصين قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وآله يقول كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر ه والذكر هو القران
لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر ورابعها ما روى ابو الحسين البصري
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما خلق الله من سماء ولا ارض ولا
سهل ولا جبل اعظم من سورة البقرة واعظم منها اية الكرسي ه
لا يقال هذا معارض بما روي عن السلف في المبالغة في الامتناع عن
وصف القران بانه مخلوق ه لانا نقول انا نحمل ما روي عنهم من ذلك
على انه امتناع من اطلاق لفظ الخلق عليه من اجل ايهامها معنى الكذب والافترا
لا لانه محدث وانه مسبوق بالعدم ه فهذه كلها ادلة المعتزلة على حدوث
الكلام وقد عرفت انها غير منافية لما نعتقده كما حققناه ه فاذا المعتمد
ما ذكرناه من المسالك المتقدمة دون ما زعموه وبالله التوفيق ه

النظر الثالث في اثبات كونه تعالى صادقا

اعلم انا لما ذكرنا فيما سبق انه تعالى متكلم بالامر والنهي والخبر وكل
خبر فانه يحتمل ان يكون صادقا وان يكون كاذبا فاردنا ان ندل على انه
تعالى صادق في خبره لا يجوز عليه الكذب فنذكر اولا حقيقة كونه تعالى
صادقا ثم نذكر ثانيا الدلالة على كونه تعالى صادقا فلا جرم اشتمل
الكلام هاهنا على بحثين ه **البحث الاول** في حقيقة

كونه تعالى صادقا فنقول اتفق اهل القبلة على وصف الله تعالى بكونه صادقا
ثم اختلفوا بعد ذلك في فائدته فمذهب ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة
ان فائدة وصفنا لله تعالى بكونه صادقا ومعناه ومفهومه هو انه فاعل
للصدق لا غير من غير ان يكون له بكونه صادقا حال زائدة على ذلك
والى هذا ذهب محققو الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب
الرازي ه وزعم ابن كلاب وغيره من المجبرة ان له تعالى بكونه صادقا
حالة زائدة ثم اختلفوا في كيفية استحقاقه لهذه الحالة فزعم بعضهم
انه تعالى صادق لصدق وكريم لكرم وراحم برحمة - وذهب بعضهم الى
انه تعالى صادق لذاته والمعتمد في فساد مقالتهم مسلكان ه

المسلك الاول

وهو الذي عول عليه الخوارزمي وحاصل
ما قاله هو ان اثبات الصادقية حالة لا دليل عليه وما لا دليل عليه يجب
نفيه وانما قلنا ان اثبات الصادقية حالة لا دليل عليه فلان الدليل عليها
لا يخلو حاله اما ان يكون عقليا او سمعيا اما السمعي فانما يدل على انه تعالى
صادق في اقواله فاما ان له حالة بكونه صادقا فالسمع لا يرشد الى
هذا ولا يدل عليه ه واما العقلي فلا يخلو حاله اما ان يكون استدلالا
بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر وهذه الحالة على زعمكم ليس لها
اثر ولا لها مؤثر ه فيكونان دليلا عليها ولا يعقل من كون الصادق صادقا
الا فعله للصدق من غير امر وراه فثبت ان هذه الحالة لا طريق اليها
وانما قلنا ان كل ما لا طريق اليه وجب نفيه فقد قررناه في غير موضع ه
المسلك الثاني المعقول من كون الصادق صادقا هو من فعل

الصدق بدليل انا متى علمنا فعله للصدق علمناه صادقا ومتى لم نعلم فعله
للصدق لم نعلمه صادقا من غير امر زائد على ذلك واذا كان المرجع بكونه
صادقا الى فعله للصدق فلا حاجة الى اثبات امر زائد على ذلك اذ لو اثبتنا
امرا زائدا ما ذكرناه حالة في الصادق فيه لكان اثباتها لاحتمالات واثبات
الامور المحققة بالاحتمالات يكون محالا لا تثبت بما ذكرنا انه لا حال له تعالى
بكونه صادقا واذا كان المرجع بكونه صادقا الى فعله للصدق لا غيره

البحث الثاني في إقامة الدلالة على

كونه تعالى صادقا اعلم ان الناس مختلفون في تقرير الدلالة على صدق الله تعالى
بحسب اختلافهم في التقبيح والتحسين فاما ائمة الزيدية والجماهير من
المعتزلة فالمعتمد عندهم في الدلالة على صدق الله تعالى هو بالرد الى
قاعدة الحكمة لانهم لما اعترفوا بتقبيح العقل وتحسينه وكان المرجع
بكونه تعالى صادقا عندهم الى فعله للصدق وكل ما كان ايلا الى العقل
فهو مردود الى الحكمة كما سنقرره في موضعه اللائق به بعون الله
فاذا حاصل الدلالة من مذهبهم على الصدق هو ان خبره تعالى لو لم يكن
صدقا لكان كذبا والكذب قبيح والقبيح على الله تعالى محال فاذا
الكذب في حقه تعالى محال فهذا حاصل استدلالهم على كون الله تعالى
صادقا واما الاشعرية فلما انكروا تقبيح العقل وتحسينه اضطروا
في تقرير الدلالة على صدق الله تعالى واعتمدوا في ذلك مسالك فاسدة
ونحن نذكرها واحدا واحدا ونظهر بطلانها ان شاء الله

المسلك الاول

قولهم كلام الله صفة قائمة بنفسه على وفق علمه لان خبره تعالى مطابق

لعلمه ولما كان الجهل على الله تعالى محالا استحال في حقه الكذب لان الكذب
على الكلام النفسي محال فهذا ما عول عليه ابن الخطيب في كتاب النهاية
في استحالة الكذب على الله تعالى واثبات صدقه **والاعتراض**
على ما قرروه من وجوه ثلاثة اما اولا فهذا المسلك الذي اوردتموه دلالة
على الصدق مبني على الخبر النفسي والكلام النفسي وقد ذكرنا في فساده
ما فيه كفاية فلا نعيده واما ثانيا فهب انا سلمنا لكم صحة الكلام النفسي
والخبر مع اشتمالهما على التحكم الجامد والتحف فانتم في هذا المسلك
لم تقيموا دلالة قاطعة على ان من لا يجوز في حقه الجهل فانه يستحيل
ان يخبر بالخبر النفسي على سبيل الكذب وهذه القضية لا نعلم بالضرورة
فلا بد من اقامة البرهان عليها ليتم ما ذكرتم وانتم لم تفعلوا ذلك بل
اطلقتم ان كل من لا يجوز عليه الجهل فانه يستحيل ان يخبر بالخبر النفسي
على سبيل الكذب فلا بد على هذا من اقامة الحجة واما ثالثا فهب
انا سلمنا انه تعالى صادق في الخبر النفسي القائم بذاته على زعمكم
فما المانع من ان يكون كاذبا في هذا الكلام المركب من الحروف و
الاصوات الذي نسمعه ونقراه واذا كان الامر هكذا فحينئذ لا يمكننا الثقة
باخبار الله تعالى التي بلغتنا على السنة الرسل في سائر الكتب المنزلة وهذا
نكر على قائله وشناعة على مرتكبه وسياتي لهذا مزيد تقرير اذا الزمناهم
تكذيب الانبياء والجام الرسل على القول بخلق الافعال في مسئلة المخلوق
بعون الله ومشيئته

المسلك الثاني

اعتمده ابن الخطيب و
حاصل ما قاله هو انا نعلم بالضرورة علما اوليا ان العالم بالشيء يمكنه ان يحكم

عليه بحكم صادق وهذه القضية معلومة بالضرورة واذا كان الامر
هكذا فنقول لو كان الله تعالى كاذبا لكان يلزم ان يكون كذبه قديما
كما ان صدقه يجب ان يكون قديما فيجب ان يستحيل العدم على ذلك الكذب
لانه قديم وحينئذ يلزم استحالة ان يخبر بخبر يكون صادقا فيه لانا نعلم
بالضرورة ان الذات الواحدة يستحيل فيها ان يكون كاذبه صادقه
في قضية واحدة فاذا لو كان الله تعالى كاذبا لاستحال ان يخبر عن
ذلك الشيء بخبر صدق مع كونه عالما بذلك الشيء لكنا قد علمنا بالضرورة
ان العالم بالشيء يصح ان يخبر عنه بخبر صدق فالقول بكونه تعالى كاذبا
يرفع هذه القضية فيجب ان يكون باطلا

والاعتراض

على ما قاله يتوجه من اوجه ثلاثة اما اولا فلان هذا المسلك الذي ذكره
مفرع على ان الصدق والكذب قائمان وانهما صفتان نفسيتان وقد مر
فساده واما ثانيا فهذا معارض بالكذب فانا كما نعلم بالضرورة ان
العالم بالشيء يمكنه ان يحكم عليه بحكم صادق فانا نعلم بالضرورة انه يمكنه
ان يحكم عليه بحكم كاذب فان لزم من القول بالكذب القديم انتقاض هذا
العلم الضروري لزم من الصدق القديم انتقاض هذا العلم الضروري
فيجب القول ببطلان الصدق والكذب القديمين واما ثالثا فهب انا سلمنا
امتناع الكذب القديم لانه يؤدي الى المحال الذي زعموه فجوز ان يكون
كاذبا بكذب محدث من قبيل هذه الحروف والاصوات وهذا خروج
عن الدين

المسلك الثالث

قالوا اخبر الرسول عليه السلام
بامتناع الكذب على الله تعالى واستحالته عليه وكل ما اخبر به الصادق

فهو صدق لا محالة فاذا امتناع الكذب على الله تعالى صدق وفي هذا ما
نريده

والاعتراض

على هذا المسلك الركيك هو ان يقال ان
صدق الرسول متوقف على اظهار المعجزة عليه واظهار المعجزة عليه قائم
مقام تصديقه بالقول وتصديق الله تعالى اياه انما يدل على صدقه لو
قد تقرر وثبت كون الله تعالى صادقا اذ لو جوزنا عليه الكذب لم يكن الرسول
صادقا فاذا صدق الرسول مسبوق بالعلم بصدق الله تعالى ومستفاد
منه فلو استفدنا صدق الله من خبر الرسول كما ادعوا لكان دورا محضا
وهذا باطل فبطل القول بان خبر الرسول دال على صدق الله تعالى
لا يقال ان تصديق الله للنبي باظهار المعجزة عليه لا يتوقف على العلم بكون
الله تعالى صادقا لان تصديق الله للنبي عليه السلام هو قوله له انت رسولي وقوله
انت رسولي جار مجرى قول الرجل لعبده انت وكيلي وقول البائع لغيره
بعت منك واشتريت منك وهذه الصيغ كلها وما جرى مجراها وان كانت اخبارا
من جهة اللفظ الا انها انشاءات من جهة المعنى والامور الانشائية لا يتطرق
اليها صدق ولا كذب لانها بمنزلة الامر والنهي فاذا تقرر هذا فنقول
ان قول الله تعالى للنبي انت رسولي هو دال على رسالته سواء قدرنا ان الله
تعالى صادق في ذلك الامر او غير صادق ومتى ثبت انه رسوله ثبت انه
صادق فاذا العلم بان يكون الرسول صادقا لا يتوقف على العلم بكونه
تعالى صادقا كما قلتم لانا نقول هذا فاسد فانا لو سلمنا ان قول الله
للرسول عليه السلام انت رسولي هو انشاء وليس خبرا لكن نقول ان الامور
الانشائية انما يكون تاثيرها في المعاني الشرعية والاحكام الفقهية

لا فی الامور المحققة والحقایق العقلیة واذا کان الامر هکذا فنقول
لیس فی قول الله للرسول علیه السلام انت رسولی ما یقتضی کونه صادقا
لان کونه صادقا امر حقیقی وحکم عقلی والامور الحقیقیة لا تختلف باختلاف
التصرفات الشرعیة فاذا لا طریق الی معرفة کون الرسول صادقا الا باظهار
المعجز علیه القائم مقام تصدیقه بالقول فلو لم نعرف کون الله تعالی صادقا
الا من جهة الرسول کما قالوه للزم الدور کما حققناه علیهم فبطل ما ذکروا
استدلالهم بهذه المسالک علی صدق الله تعالی وصح انه لا طریق الی معرفة صدقه
الا بالطریق الذی ذکرناه

النظر الرابع فی المباحث المتعلقة

بالحروف والاصوات اعلم ان المتکلمین یذکرون فی اثنا کلامهم فی اثبات
کونه تعالی متکلما امورا تتعلق بالحروف والاصوات ونحن نری ان
نفردها بنظر وحدها وکلام یخصها تنزیها للصفات الالهیة والسمات
الربوبیة عن الکلام فی صفات المحدثات واحکام المخلوقات فلا نمزج
احدهما بالاخر وقد وعدنا الا نذکر منها الا ما تمس الحاجة الیه فنذکر
ما یخص الاصوات ثم ما یخص الحروف فلاجرم رتبنا الکلام فیها علی قسمین

القسم الاول فی المباحث المتعلقة بالاصوات

وهی خمسة البحث الاول عن ماهیة الصوت اعلم ان الصوت هو من الامور
المدرکة وقد ذکرنا فی اول الکتاب ان الصوت لا یمکن تعریفه بشیء اخر
لکونه من اظهر المدرکات وکل شیء یذکر فی تعریفه وبیان حقیقته فهو اخفی
منه فلهذا کان الخوض فی بیان حقیقته خطأ وضلالا ومن المتکلمین

من زعم

من زعم ان الصوت عبارة عن اصطکاک الاجسام الصلبة وهذا فاسد
فان الاصطکاک مماسة قویة والمماسة مغایرة للصوت ومنهم من زعم
انه کیفیة تحدث من تموج الهوا وهذا خطأ لامرین اما اولا فلان هذا
لیس تعریفا لماهیته وانما هو اشارة الی سبب حدوثه واما ثانیا فلان ما
ذکروه فی تعریف ماهیة الصوت هو اخفی بکثیر من حقیقة الصوت ومن حق
ما یکون تعریفا لحقیقة الشیء ان یکون اعرف منه ومنهم من قال فی حقیقته
هو المعنی المدرک بحاسة السمع وهذا ایضا فاسد لانه ان کان الغرض بهذا
التعریف هو بیان کون الصوت معنی فهذا خطأ لانه یکون دعوی والدعوی
غیر الحد بل تفتقر هذه الحقیقة المخصوصة سوا قدرناها ذاتا او صفة او حکما
وان کان الغرض بهذا التعریف هو بیان کونه مدرکا بحاسة السمع
فهو امر ظاهر لا یحتاج الی بیان وکشف وان کان الغرض بیان حقیقة
الصوت فهو اظهر مما ذکروه فظهر بما قلناه انه لا حاجة بنا الی تعریف حقیقة
الصوت ○ **البحث الثانی** عن جنسه وقد اتفق الجمهور من المتکلمین
علی انه من قبیل الاعراض وحکی عن ابرهیم النظام ان الصوت من قبیل الاجسام
وعندی ان هذا وهم فی النقل عنه ولعل سبب الوهم هو ان النظام لما کان
مذهبه فی الصوت انه لا یدرک الا بوصول الهوا الحامل له الی الصماخ
فلما ذهب الی هذا المذهب ظن الناقل من اجل ذلک الی انه یذهب الی ان الصوت
جسم وعلی هذا یکون قوله مطابقا لقول غیره من المتکلمین فی کونه من
قبیل الاعراض والذی یدل علی بطلان کونه جسما وجوه ثلاثة اولها
انا نعلم بالضرورة ان الاجسام باقیة ونعلم ان الاصوات غیر باقیة فیستحیل

ان تكون الاصوات اجساماً وانما قلنا ان الاجسام باقية فلان بقاء الاجسام
مما يعلم بالضرورة وانما قلنا ان الاصوات غير باقية فهذا ظاهر ايضاً
فانا نعلم عند مهلة الوقت الثاني من وجودها وهذا يدل على انها غير باقية
فثبت بما ذكرنا ان الاصوات ليست من قبيل الاجسام ٥ وثانيها ان الاصوات
لو كانت من قبيل الاجسام وقد ثبت انا قادرون عليها لكان يلزم انا اذا
ادخلنا ايدينا في ظروف قوية مشدودة الرؤوس وحشونا فيها اجساماً صلبة
وحركناها حركة باعتماد قوي يظهر منه الصوت ان تكون ممتلية بالاصوات
كما تمتلي اذا نفخنا بافواهنا فلما علمنا استحالة هذا دل على انه ليس
من قبيل الاجسام وثالثها ان الاجسام مدركة لمساً وبصراً والاصوات
ليست هكذا فبطل ان تكون الاصوات اجساماً

البحث الثالث

في كيفية ادراكه وقد ذهب اكثر المتكلمين الى ان ادراك الصوت انما
هو في محله من غير حاجة الى انتقال محله وقد حكي عن ابي اسحق النظام
ان الشرط في ادراكنا للصوت انما هو بانتقال محله وانه لا يدرك سمعاً
الا بوصول الهوى الحامل له الى سطح الصماخ

واحتج المتكلمون

على ان ادراكه في محله بوجوه اربعة اولها انا اذا سمعنا الصوت فانا
نعرف الجهة التي منها اتى فلو كنا انما ندركه بتادية الهوى الى صماخنا
لما ادركنا جهته التي منها وصل الينا ولما ميزنا بينها وبين سائر الجهات
دل على انه انما يدرك في محله الا ترى ان الملموس لما لم ندركه الا حال
وصوله الينا لم يعرف اللامس من اي جهة جاءه ٥ وثانيها ان الانسان قد
يسمع كلام غيره وان حال بينهما الجدار فلو كان الصوت لا يدرك الا بانتقال

محله لما ادركنا الصوت مع حيلولة الجدار وهذا يدل على ان الصوت يشترط
في ادراكه انتقال محله كما زعمتم ٥ وثالثها ان الحامل للصوت لا يخلو اما
ان يكون كل واحد من اجزاء الهوى او مجموعها والاول باطل لانه يقتضي
ان الانسان اذا تكلم بكلام يسمعه السامع مراراً متكررة عند وصول
كل واحد من اجزاء الهوى الى صماخه وهذا محال والثاني باطل ايضاً لانه
يقتضي الا يسمع كلام الانسان الواحد دفعة واحدة الا سامع واحد
لان ذلك الحامل هو مجموع اجزاء الهوى ولا يمكن ان تتصل بكليتها دفعة واحدة
الا الى صماخ واحد فاذا بطل هذان القسمان بطل ان يكون الشرط في ادراك
الصوت انتقال محله ٥ ورابعها ان الصوت قد ثبت انه غير باق فلو كان لا
يدرك الا بانتقال محله بالهوى الى الصماخ لوجب ان يكون باقياً والا لم يدرك
اصلاً وهذا محال فثبت بهذه الوجوه ان الصوت لا يشترط في ادراكه
انتقال محله

واحتج النظام

بوجوه ثلاثة اولها ان الريح اذا
هبت في سمت الجهة التي تسمع منها الكلام اعانت على ادراكه وقوي الادراك
لاجلها ومتى هبت في خلاف جهته لم تسمع على ذلك الحد فلولا ان انتقال محله
شرط في ادراكه والا لما وجبت فيه هذه القضية وثانيها ان الصوت
لو ادرك حيث هو من دون انتقال محله لكان يلزم الا يؤثر البعد في تعذر
ادراكه ولكان حاله في الادراك مع البعد كحاله مع القرب فلما علمنا
التفاوت بين الحالين دل على ان انتقال محله شرط ولهذا وقع التفاوت
في البعد والقرب ٥ وثالثها انا اذا رأينا انساناً من المكان البعيد
يضرب الفاس على الحجر فانا نشاهد الضربة قبل سماع الصوت ولا يدرك

الصوت لا بعد مضي أوقات كثيرة وهذا يدل على انتقاله ٥ والمختار ما ذهب إليه المتكلمون وما ذكره النظام أمر محتمل يمكن الرجوع فيه إلى أسباب عارضة فلهذا كان الأولى ما ذكروه

البحث الرابع في سببه

والمشهور من مذهب الفلاسفة أن سبب الصوت هو الحركة ودليلهم على ذلك أمران أحدهما أن طنين الطست ينقطع عند تسكينه على طرفه واحدة فلولا حاجة الصوت إلى الحركة وإلا لما انقطع طنينه عند سكونه وثانيهما أنا نرى الصوت يتجدد بتجدد الحركة الخارجة من الحلق ويقف على حسبها في الطول والقصر والبطء والسرعة وهذا يدل على أنها سبب فيه ٥ وأما الأشعرية فزعموا أن القول بتولد الصوت عن الاعتماد والحركة باطل وأن الأمور المتولدة كهوي الثقيل إلى أسفل وغيره لا حقيقة له وإنما هي أفعال ابتدائية أجرى الله خلقها عقيب هذه الأسباب بالعادة من جهته وأنه لا تعلق لها بهذه الأسباب من حيث الوجود والتأثير والكلام عليهم في المتولدات نستقصيه في خلق الأعمال بمشيئة الله وعونه ٥ وأما المعتزلة فالمنقول عنهم أن الصوت متولد عن الاعتماد بشرط الحركة وهي عندهم عبارة عن حركات متوالية أو حركات يتخلل السكون بينها بين جسمين صلبين ودليلهم على هذا أن الصوت لما دار على الاعتماد وجودا وعدما وتوقف عليه وجب أن يكون هو المؤثر فيه ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من شرط الحركة في وجود الصوت وهذا هو المحكي عن الشيخ أبي علي ٥ وقال أبو هاشم إن الاعتماد هو المؤثر في الصوت ولا يحتاج إلى الحركة وعمدته في ذلك أمران أحدهما أن الصوت واقف على

الاعتماد في وجوده وعدمه فلا حاجة بنا إلى اشتراط وجوده بأمر آخر لا دلالة عليه وثانيهما أنا لو سلمنا أنه لا بد من الحركة في وجود الصوت فإنا نحتاج إليها في توليد الاعتماد للصوت لا في الصوت نفسه كما زعموا •

والمختار أن هذه الأمور محتملة فإن الصوت حاصل عقيب الاعتماد والحركة فيمكن أن يكون الاعتماد سببا والحركة شرطا ويحتمل عكس هذا فلا جرم توقفنا ولا يبعد التوقف في مثل هذه الأمور المحتملة بطرق خللا في القواعد الدينية والأصول العلمية •

البحث الخامس في بقائه

اتفق المتكلمون على أن الأصوات كلها غير باقية وعمدتهم في ذلك أمران أحدهما أنا إذا قلنا زيدا أو عمرا فلو بقيت هذه الحروف لوجب في كل واحد منها مع صاحبه فلم نكن أحق بأن نسمع زيدا أولى من يزد أو دزي وغير ذلك من سائر التقاليب فلما سمعت على هذه الصفة المخصوصة دل على أنها غير باقية • وثانيهما أنا نعلم أن التاء والطاء وغيرهما من الحروف الصامتة يستحيل استمرارها في الأزمنة فثبت بما ذكرنا أن الأصوات كلها غير باقية • وقد زعم جمع من الكرامية أن الأصوات كلها باقية وأن إدراكها مشروط بحدوثها وهذا فاسد لأمرين أما أولا فلأن الصوت لا يمكن معقول حقيقته إلا بالإدراك فإثباته من غير أن يكون مدركا إبطال لماهيته وهذا محال ٥ وأما ثانيا فلأنه لو أدرك في حال حدوثه لاستمر إدراكه في حال بقائه كسائر المدركات من الطعوم والألوان فبطل ما قالوه • واعلم أن الأعراض عند المعتزلة بالإضافة إلى كونها باقية وغير باقية على ثلاثة أقسام ٥ فالقسم الأول منها باق لذاته ولا

ينتفي بعد وجوده الا لطرو ضده وهذا نحو الالوان والاكوان والطعوم
وغيرها من الامور الباقية والقسم الثاني ينتفي لذاته ولا يحتاج في عدمه
الى موثر وهذا نحو الاصوات والالام والارادات والشهوات وغيرها
والقسم الثالث ما يستحيل عليه البقا لذاته ولكنه يجوز عليه البقا بمقارنة
غيره وهذا نحو الثقل عندهم فانه غير باق لذاته ولكنه يبقى لمقارنة الرطوبة
لا غير فالاعراض عندهم على هذه الاقسام الثلاثة ٥ **واما** الاشعرية
فزعموا ان الاعراض كلها منتفية لذاتها وانه لا يجوز البقا على شي منها
فهذا هو الكلام في الامور المتعلقة بالاصوات ٥

القسم الثاني

في المباحث المتعلقة بالحروف اعلم ان الحروف مدركة فلا حاجة بنا
الى ايراد شي من تعريف حقايقها وقد زعم ابن سينا ان الحروف مفتقرة الى
التعريف وذكر في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
اخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع وهذه التعريفات خطا لوجهين
اما اولا فلان الحرف هو صوت مخصوص بكيفية محدودة فكما ذكرنا ان
الصوت في نفسه لا يحتاج الى تعريف فهكذا الحرف ايضا ٥ واما ثانيا فلان
الصوت تعرض له هذه الهيات من الطول والقصر والخفة والثقل يتميز
بها عن صوت اخر مثله وليس من قبيل الحروف فبطل ما قاله ابن سينا
وصح ان الصوت لا يفتقر الى تعريف فاذا عرفت هذا فنقول الكلام
في الحروف واسع ولكنا نذكر ما تمس الحاجة اليه هاهنا فنذكر ما يختص
مفرداتها وما يختص مركباتها ففيه كفاية فيما نريده فهذان نظران ٥

النظر الاول

فيما يختص المفردات وفيه مباحث **البحث الاول**

فحص

فحص هذه الحروف واعلم ان حصرها في عدد معين لا سبيل اليه بدليل قاطع
فلعل في المقدور حروف اخر غير هذه الموجودة في الاستعمال في الالسنة
والعبرية الالاهية لا تقصر عن مثل هذا ٥ نعم هل نقول ان اجناس الحروف
متناهية او نقول انها غير متناهية فيه احتمال ومن المتكلمين من زعم ان
اجناسها متناهية ومنحصرة ومنهم من زعم انها غير متناهية ولا مستند لكل
واحد من المذهبين موضعه كتب الكلام فلا يليق بكتابنا الاكثار من هذه
الامور **والمختار** عندنا ان كلا الامرين مجوز والقطع باحدهما
تحكم لا مستند له فالاولى الوقوف ٥

البحث الثاني

في مغايرة الحروف للصوت ذهب ابو هاشم الى ان الحرف غير مغاير للصوت وان
الحرف صوت مخصوص وذهب ابو علي الى ان الحرف غير الصوت وان الحرف
باق والصوت لا يبقى ٥ والمختار هو الاول ويدل عليه امران اما
اولا فلان الحرف لو كان امرا مغايرا للصوت كما زعم لصح انفصال احدهما
عن الاخر فكان يلزم ان توجد هذه الاصوات المقطعة ولا توجد الحروف
او تكون هذه الحروف موجودة من دون وجود هذه الاصوات المقطعة اذ
لا وجه يعقل في وجوب التلازم بينهما فلما علمنا تعذر انفصال احدهما عن
الاخر وجب ان يكون المعقول من الحرف هو نفس الصوت على هذه الكيفية
المخصوصة ٥ واما ثانيا فلانه لا طريق الى مغايرة الحرف للصوت كما زعمه
الا الادراك ونحن لا نحس الا نفس هذه الكيفية فلو كان الحرف امرا زايدا
على الصوت مغايرا له لوجب اختلافهما على الادراك كما نعلم اختلاف الحرفين
المتغايرين على الادراك فلما لم نعلم ذلك وجب ان يكون الحرف هو نفس الصوت

من غير شي وذآءه وهذا هو مطلوبنا **البحث الثالث** في تقسيم الحروف المفردة واعلم انها في غرضنا منقسمة الى قسمين مهملة ومستعملة فالقسم الاول منها مستعملة وهي الجارية على السنة الفصحاء ثم هي على نوعين صريحة وغير صريحة فالصريحة هي الحروف العربية وهي تسعة وعشرون حرفا وغير الصريحة نحو الهمزة التي تكون بين بين والجيم التي كالشين والشين التي كالجيم فان هذه الحروف وما شاكلها ليست صريحة لانها وانما هي ممتزجة من حرفين كما ذكرنا وهي مستعملة في القرآن وفي السنة الفصحاء ومقرو بها في السبعة واما المهملة فهي التي لا توجد في القرآن ولا تستعمل في السنة الفصحاء وهذا نحو الطا التي كالتا والطا التي كالثا والبا التي كالفا وللحروف المفردة تقسيمات اخر بالاضافة الى احوالها كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والاطباق والانفتاح والصفير والاضجاعات وفيما ذكرناه وفا بالغرض الذي اردناه وموضع الاستقصا كتب اللغة ٥

البحث الرابع في تماثلها واختلافها وتضادها اعلم ان هذه الحروف المفردة مشتملة على المتماثل والمختلف والمتضاد فاما اشتمالها على المتماثل فهو ظاهر فيها وهذا نحو الحرفين اذا كانا من جنس واحد كاللامين و الميمين وغيرهما متى كانا من جنس واحد فلا اشكال في تماثلهما واما اشتمالها على المختلف فهو ظاهر ايضا وهذا كالحرفين اذا كانا من جنسين مختلفين كاللام والميم والنون والعين وغيرها فاختلاف هذين الحرفين معلوم بالضرورة على المسموع ٥ واما اشتمالها على المتضاد فقد وقع فيه نزاع بين المتكلمين فمنهم من قطع على تضاد المختلف منها وهذا هو المحكي عن الشيوخ

ابي علي وابي هاشم وابي القسم ومنهم من قطع بعدم التضاد فيها وهذا هو الذي ذهب اليه قاضي القضاة وغيره ٥ وهذا هو الذي يحكى عن الشيخ ابي عبد الله وهذا هو المختار لان الاحتمال قائم والقاطع باحدهما متحكم فلهذا كان الاولى هو الوقف فهذا هو الكلام فيما يختص بآحاد الحروف المفردة ٥

النظر الثاني يتعلق بالمركبات

واعلم ان الكلام في المركبات واسع ولكنا نذكر ما يليق بمقصد هذا الكتاب والنظر اما ان يكون في كمية تركيبها او في كيفيته فهذان بحثان كما ترى

البحث الاول في كمية تركيبها وفيه مرتبتان احداهما في المجرد والثانية في المزيد **المرتبة الاولى** في المجرد وهي على ثلاثة اوجه ٥ الوجه الاول الثلاثي وهو اعدل المركبات لان الثنائيات ناقصة وما فوق الثلاثي زائد عليها ٥ الوجه الثاني الرباعي وهذا نحو قولنا جعفر وبرثن ٥ الوجه الثالث الخماسي وهذا نحو قولنا جحمرش وقرطعب **المرتبة الثانية** المزيد وهذا نحو حاتم وكتاب فهذا هو الكلام فيما يتعلق بكمية تركيبها

البحث الثاني في كيفية تركيبها وهي منقسمة باعتبار تركيبها الى المتلائم والمتنافر فما كان من الحروف سهلا في مخرجه عذبا في ذوقه فهذا هو المتلائم ٥ ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء ٥ وما كان من هذه الحروف متعسر المخرج صعب التلفظ به فهو المتنافر ومثاله قولهم الهعخع استشزر فهذا متنافر يصعب النطق بها فهذا ما اردنا ذكره من الامور المتعلقة بالاصوات والحروف في المتكلم

يوردونها في كتبهم متفرقة مبثوثة وقد جمعناها هاهنا فاما الكلام
في الاوصاف الفعلية الجارية على ذاته باعتبار افعاله تعالى نحو قولنا
رازق ومنعم ومتفضل وجواد وكريم فسيأتي استقصاؤها في الباب
الرابع عند الكلام في اسمائه تعالى وقد انجر الكلام على الباب الثاني
في اثبات الصفات الفعلية ونشرع الان في شرح الصفات السلبية
مستعينين بالله ابرءا من الحول والقوة الا به

الباب الثالث في اثبات الصفات السلبية

اعلم ان الاحكام المضافة الى ذاته تعالى منقسمة الى ثبوتية وسلبية
فالثبوتية منقسمة ايضا في نفسها الى ذاتية كالقادرية والعالمية وغيرها
من الصفات الذاتية والى فعلية كالمريدية والكارهية وغيرهما من
الصفات الفعلية وقد شرحنا ما يتعلق بالصفات الثبوتية وقررناه
باتم تقرير ونحن الان نفصل القول في شرح الاحكام السلبية التي يجب تنزيه
ذاته عنها كالجسمية والعرضية وتوابعهما ونفي الثاني ونأتي فيه بكلام
مقنع وجيز بلطف الله تعالى وحسن توفيقه

القول في تنزيه ذاته عن مشابهة الاجسام

والاعراض وقبل الخوض في مقاصد الباب والكشف عن حقايقه نذكر
خلاف الناس واضطرابهم في اقوالهم في التشبيه فنقول اما المنزهة
فالذي ذهب اليه ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية
ومحققوا الاشعرية والمرجئة الخالصة وجميع فرق الخوارج ان الله تعالى

ليس

ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه شيء من توابع الاجسام والاعراض من
الحركة والسكون والكون في الاماكن والانتقال والحلول ولا يوصف
بكونه متناهيا في ذاته • واما المشبهة فقد حكى نقلة المقالات عنهم
اقاويل مضطربة ونحن نرتب حكاية اقوالهم في التشبيه على مراتب اربع

المرتبة الاولى حكى ابو القسم البلخي في مقالاته عن اكثر الحشوية
وعن مقاتل بن سليمن وداود الجواربي ان الله تعالى جسم وانه لحم ودم
وله جوارح من يد ورجل وراس ولسان وقالوا مع ذلك بانه لا يشبه
الاشياء وزعم الجواربي انه اجوف من فيه الى صدره وانه مصمت فيما
عدا ذلك **المرتبة الثانية** حكى ابو القسم ايضا عن هشام بن
الحكم وجميع فرق الرافضة ان الله تعالى جسم ذو ابعاد وله قدر من
المقادير وحكى الجاحظ عن ابرهيم النظام ان هشاما قال في التشبيه في
سنة واحدة باقاويل خمسة عزم في اخرها على ان الله تعالى بشبر نفسه
سبعة اشبار وزعم ان ذاته تعالى متناهية لانها جسم **المرتبة الثالثة**
حكى ابو القسم الكعبي عن طوايف من المشبهة ان الله تعالى في مكان دون
مكان وانه يجوز عليه النزول والمشي والانتقال وزعم ابن كلاب انه فوق
العرش وليس حاصلا في مكان **المرتبة الرابعة** حكي هو عن
اقوام ان الله جسم وليس طويلا ولا عريضا ولا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام
من الانتقال والكون في الاماكن وانما سموه جسما لانه مستقل بذاته
فهذه اقاويل اهل القبلة في التشبيه فتعالى الله عن سخف مقالتهم وشنيع
جهلهم ولولا ان الله تعالى حكى اقاويل اهل الزيغ في كتابه الكريم لما وسعنا

ايراد اكثر هذه المقالات ولكان ينبغي تنزيه كتابنا عن مثل هذه الاقاويل الركيكة والمذاهب المحمقة **فاذا تقررت** هذه القاعدة فاعلم ان مقصودنا يحصل بايراد الدلالة على انه تعالى ليس بجسم ثم نذكر انه يستحيل عليه الاعضاء والجوارح ثم نتبعه بذكر ما يستحيل عليه من توابع الجسمية والعرضية ثم نذكر الكلام على شبههم العقلية والسمعية فلاجرم اشتمل الكلام في الباب على فصول اربعة ٥

الفصل الاول في اقامة الدلالة على انه تعالى يستحيل عليه الجسمية ٥

اعلم ان الادلة المستعملة في هذه المسئلة نوعان احدهما معتمد والاخر غير معتمد ونحن نورد ما يذكره المتكلمون من النوعين جميعا بعون الله **فاما النوع الاول** فالمعتمد فيه مسالك

المسلك الاول

حجة الشيخ ابي الحسين وتقريره ما قاله هو ان القول بكونه تعالى جسما يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال فالقول بكونه تعالى جسما محال وانما قلنا بان القول بكونه تعالى جسما يؤدي الى المحال فلانه تعالى لو كان جسما لكان مماثلا لهذه الاجسام لان المعقول في الاجسام هو نفس هذه الاجرام والمعقول من الجرم هو شغل الجهة فان شغل الجهة هو الاصل في معقول حقيقة كونها اجراما فان من لا يمكنه يعقل شغل الجهة لا يمكنه معقول حقيقة الجرمية ويتعذر عليه فهم ماهيتها الا به ٥ فاذا هذا الحكم وهو شغل الجهة كاشف عن حقيقة الجرمية وانها متماثلة في الاجسام ولا ينفك عنها جسم واحد بحال ٥ لا يقال ان شغل الجهة ليس هو معقول الجرم ولا هو نفس حقيقته حتى يلزم ما ذكرتم وانما هو حكم من احكام الاجرام وتابع لها واذا كان الامر هكذا جاز ان يكون الحكم الواحد تابعا للاجرام المختلفة فتبطل دلالته على كونها متماثلة

لانا

لانا نقول ان هذا الحكم اعني شغل الجهة وان لم يكن هو نفس حقيقة كونها اجراما الا انه لا يمكن معقول حقيقة كونها اجراما من دونه ويتعذر على كل عاقل فهم كونها اجراما من دونه واذا كان الامر هكذا كان هذا الحكم كاشفا عن حقيقة كونها اجساما فيجب اشتراكها فيه وهذا هو مطلوبنا فثبت ان الله لو كان جسما لكان جرما كهذه الاجرام وحينئذ يلزم من هذا محالان احدهما ان يكون تعالى محدثا لانا قد قررنا فيما سبق كون هذه الاجرام حادثة ويستحيل قدمها ٥ وثانيهما ان تكون هي قديمة ويستحيل حدوثها وكلاهما محال ٥ فثبت انه تعالى لو كان جسما لادى الى المحال وانما قلنا ان كل ما يؤدي الى المحال فهو محال فهذا معلوم بالضرورة لانه لو كان صحيحا لم يكن مؤديا الى المحال فبطل ان يكون تعالى جسما

المسلك الثاني

لو كان تعالى جسما لاستحال ان يكون قادرا عالما وهذا محال فالقول بكونه تعالى جسما محال ايضا ٥ وانما قلنا انه تعالى لو كان جسما لاستحال ان يكون قادرا عالما فلانه لو كان على هذه الصفات مع كونه جسما لكان لا يخلو اما ان يكون عليها لكونه جسما او لامر خارج عن كونه جسما والاول باطل لانه لو كان قادرا عالما لجسميته لزم في جميع الاجسام ان تكون على هذه الصفات وهذا محال فبطل ان يكون مستحقا لها لكونه جسما والثاني باطل ايضا لانه لا يخلو حاله اما ان يكون فاعلا او علة ومحال ان يكون علة لان العلة لا حقيقة لها ولا ثبوت وان كان فاعلا فذلك الفاعل لا يخلو حاله اما ان يكون هو الله تعالى او غيره ومحال ان يكون هو غير الله اذ لا قديم سواه في الازل فيجعله على هذه الصفات ومحال ان يكون هو الله تعالى لانه كان

يلزم الا يجعل نفسه على هذه الصفات الا بعد ان يكون قادرا عالما فيؤدي
الى الدور لانه لا يكون قادرا عالما حتى يجعل نفسه عليها ولا يمكن ان
يجعل نفسه عليها الا بعد ثبوتها له فيتوقف احدهما على الاخر وهذا محال
فبطل ان يكون تعالى جسما

المسلك الثالث

لو كان تعالى جسما لما كان قادرا على خلق الاجسام لكنه قد ثبت كونه قادرا على خلقها فبطل
ان يكون تعالى جسما وانما قلنا انه تعالى لو كان جسما لاستحال قدرته
على خلق الاجسام فلانه لو قدر عليها مع كونه جسما لكانت قادريته
عليها لا يخلو حالها اما ان تكون واجبة او جائزة ومحال ان تكون واجبة
لانها لو كانت واجبة لم يمكن استناد وجوبها الا الى الذات فكان يلزم
اتصاف جميع الاجسام بهذه الصفة وكان يلزم وجود جميع الاجسام من
جهتها وهذا محال وان كانت جائزة فلا تخلو اما ان تكون صادرة عن
فاعل او علة وكلها باطلة لما ذكرناه في المسالك الذي قبله فبطل ان يكون
تعالى جسما

المسلك الرابع

لو كان الله تعالى جسما لكان
مركبا من اجزاء لان حقيقة الجسم هو الطويل العريض العميق وهذا
لا يعقل الا في المركب من الطول والعرض والعمق ولو كان مركبا من اجزاء
لكانت حقيقته مفتقرة الى كل واحد من تلك الاجزاء في ثبوتها فيكون
وجوده ممكنا لانا لا نعني بالممكن الا ما كان مفتقرا الى غيره على وجه
لا يبقى وجوده من دون ذلك الغير فلو كان مركبا لكان وجوده ممكنا
لما ذكرناه وقد قررنا فيما سلف انه تعالى واجب الوجود فيستحيل ان يكون
تعالى جسما فهذه هي الادلة المعتمدة على استحالة الجسمية على الله تعالى

النوع الثاني في ذكر المسائل الفاسدة

فنذكر منها ثلاثة

الاول

طريقة ذكرها اصحاب ابي هاشم وتقريرها
هو ان الجواهر كلها متماثلة ودليل تماثلها هو انها تلتبس على المدرك
عند ادراكها اذا كانت مشتركة في الشكل والهيئة ولا وجه لهذا اللبس
الا التماثل والادراك انما يتعلق بالشيء على اخص صفاته فلو كان الله
تعالى جوهرا او مركبا من جواهر مع انه قادر عالم لذاته والجواهر ليست
على هذه الصفة للزم ان يكون مثلا لها ومخالفا وهذا يقتضي حصول النقيضين
في ذات واحدة وانه محال فبطل ان يكون تعالى بصفة الجواهر والاجسام

الاعتراض

على هذه الطريقة ما ذكره الشيخ ابو الحسين وحاصل
كلامه عليهم هو انا نقول لهم ما تعنون بقولكم ان الجواهر كلها متماثلة
فان اردتم انها مشتركة في صفة ذاتية قلنا هذا مسلم ولكن ما المانع
من ان تكون مشاركة للقديم تعالى في صفة ذاتية ومخالفة له في صفة ذاتية
اخرى وان اردتم انه يجب اشتراكها في كل صفة ذاتية وحكم ذاتي قلنا
انه ليس يكفي في تقرير هذا الا مثل اشتراكها في الصفة التي يتناولها
الادراك بل لا بد من دليل اخر يدل على انها اذا اشتركت في هذه الصفة
التي يتناولها الادراك وجب اشتراكها في جميع الصفات الذاتية لانه لا
يمتنع في العقل ان يشترك ذاتان في صفة ذاتية ويفترقا في صفة اخرى
واذا كان الامر هكذا جاز ان يشاركها القديم تعالى في كونها جواهر
واجساما ويفارقها في القادرية والعالمية فيكون قادرا وعالما دونها
لا يقال انه يلزم على هذا ان تكون متماثلة مختلفة لاشتراكها
في صفة ذاتية وافتراقها في صفة اخرى ذاتية وهذا محال لانا نقول

انما لم تتماثل من الوجه الذي اختلفت فيه بل تماثلت من وجه واختلفت
من وجه اخر وهذا لا مانع منه وانما المحال ان يكون تماثلها واختلافها
من وجه واحد فبطل تعويلهم على هذه الطريقة ○ **المسلك الاول**
الثاني ذكره قاضي القضاة في كتابه المغني ومحصول كلامه هو انه
تعالى لو كان جسمًا لكان قادرًا بالقدرة ولو كان قادرًا بالقدرة
لما صح منه فعل الاجسام وقد صح منه تعالى فعلها فبطل ان يكون الله تعالى
جسمًا وانما قلنا انه تعالى لو كان جسمًا لكان قادرًا بالقدرة فلانه
قد حصل قادرًا مع جواز ان لا يكون قادرًا والحال واحدة والشرط واحد
فلا بد من امر ومخصص وليس ذلك الا القدرة ○ ولانه لو لم يكن الواحد
منا قادرًا بالقدرة لكان قادرًا بالفاعل وهذا محال لان القادرية
لا تتعلق بالفاعل فثبت انه تعالى لو كان جسمًا لكان قادرًا بالقدرة
وانما قلنا ان القادر بالقدرة لا يحصل منه فعل الاجسام ويتعذر عليه
ايجادها فلانه لو صح منه تعالى لمكان القدرة لصح منا ايضًا لان القدرة
ان كانت في انفسها مختلفة فمقدوراتها منحصرة متجانسة ومعنى انحصارها
في العدد هو ان الواحد لا يمكنه ان يفعل بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد
في المحل الواحد من الجنس الواحد اكثر من مقدور واحد ○ ومعنى
انحصارها في الجنس هو ان الواحد منا لا يمكنه ان يفعل بالقدرة الا من سوى
هذه المقدورات العشرة فلو كان الجسم من مقدورات القدرة لتأتى
منا فعله بما فينا من القدرة ونحن نعلم بالضرورة استحالته من جهتنا
لولا ذلك ولا لتأتى من الواحد منا ان يفعل اموالًا وبنين ○ وانما قلنا

ان فعل الجسم قد صح منه تعالى فلانا قد بينا انه لا فاعل لهذه الاجسام
الا الله وابطلنا قول المفوضة فبطل ان يكون الله تعالى جسمًا **والاعتراض**
على هذه الطريقة ما ذكره الشيخ ابو الحسين وحاصل ما قاله عليهم بعد
حذف اكثر فضلاته اي مانع ان يثبت هناك قدرة للقديم تعالى مخالفة
لهذه القدرة يصح بها فعل الجسم ويصح بها الاختراع واذا كان لا مانع من هذا
بطل ما قلتموه ○ لا يقال ان القدرة وان اختلفت فانها مشتركة في
كونها قدرًا فلو صح بتلك القدرة فعل الاجسام وفعل الاختراع لصح بهذه القدرة
القدرة ايضًا لانا نقول هذا فاسد لا من بين اما اولًا فلان كونها قدرًا
ليس بصفة فيكون تماثلًا لها وانما هو اسم وعبارة كقولنا لون في الالوان
وانما هي حقائق مختلفة في انفسها ○ واما ثانيًا فلان المعقول بكونها قدرة
هو امر يصح به الفعل وصحة الفعل لا يجوز ان تكون علة في استحالة الفعل
بها لانهما نقيضان فلا يكون احدهما علة للاخر فبطل ما قالوه ○ وصح انه
لا يمتنع ان يكون في الغائب قدرة يصح بها فعل الاجسام **المسلك**
الثالث ذكره قاضي القضاة وهو ان الله تعالى لو كان جسمًا لكان قادرًا
بالقدرة ولو كان قادرًا بالقدرة لكان لا يصح منه الفعل الا بمماسة ونعلم
ان الله تعالى يفعل الافعال العظيمة في المشارق والمغارب في حالة
واحدة ولا يصح ان يقال انه مبثوث في جميع الاقطار لان الاجسام الكثيرة
يستحيل فيها ان تكون قادرة عالمة فصح ان هذه الافعال من فعل من
يستغني عن المماسة وهو القادر الذي ليس بجسم وهو الله تعالى ○
والاعتراض على ما قالوه في هذا المسلك بما قررناه في المسلك الذي

قبله قال الشيخ ابو الحسين وهذا الذي ذكروه مبني على انه لا يجوز
اثبات قدرة يصح بها الاختراع في الغايب وقد قررنا انه لا مانع من هذا
مبطل ما ذكروه في هذا المسلك ولا دلالة على ان الله تعالى ليس بجسم فاذا المعتمد
ما قدمناه من الادلة

الفصل الثاني في استحالة الاعضا على الله سبحانه

نقول اتفق المنزهون من الزيدية وشيوخ المعتزلة وساير الفرق الذين
لا يقولون بالتجسيم على ان الله تعالى تستحيل عليه الاعضا من اليد والوجه
والعين وغيرها وذهبت المجسمة من الحشوية وغيرهم الى ان لله تعالى
اعضا هي اجسام نحو اليد والوجه والعين والساق وغيرها وزعمت
الاشعرية والكلابية الى ان ما في القران من اليد والوجه صفات لله تعالى
قديمة قايمة بذاته ويسمونها الصفات الخبرية بمعنى انه دل عليها الاخبار
من الله تعالى بها وليس له يد ولا وجه وزعمت الكرامية ان الاعضا
التي وردت في القران كاليد والوجه والعين لا يعرف معناها ولا يمكن الاطلاع
عليه بل يجب ان يكون العلم بحقايقها موكولا الى الله استاثر بعلمه ونحن
نورد على كل واحد من هذه الفرق كلاما يخصه في بطلان مقالتهم فلاجل
ذلك رتبنا الكلام عليهم على ثلاث مراتب **المرتبة الاولى** في بطلان مقالة
المجسمة القايلين بالاعضا على الحقيقة ودليلنا على فساد مقالتهم وجوه
ثلاثة اما اولا فما قدمناه من الدلالة على ابطال قولهم في التجسيم سبطل قولهم
في الاعضا لان الاعضا هي ابعاض الاجسام واما ثانيا فلانه تعالى واحد
على الحقيقة من كل وجه فلو كان له اعضا لم يكن واحدا على الحقيقة

وهذا محال

وهذا محال واما ثالثا فلانهم اذا قالوا بهذه الاعضا فليس يخلو حالهم
اما ان يثبتوا هذه الاعضا وغيرها من ساير الاعضا التي لم يرد بها الشرع
او لا يثبتوا الا هذه الاعضا التي ورد بها الشرع فان قالوا بالاول فهو باطل
لانه لا دليل على اثبات شي سوى هذه الاعضا في القران اصلا وان
قالوا بالثاني فهو باطل ايضا لانهم اذا لم يثبتوا الا هذه الاعضا التي ورد
بها الشرع بحيث يثبتوا له تعالى ايديا واعينا ووجها وساقا وجنبا دون
غيرها من ساير الاعضا من الظهر والبطن والراس والفم فيلزمهم على
هذا ان يثبتوا لله تعالى صورة فيها ساق عليه جنب وعلى الجنب وجه من
دون راس وعلى ذلك الجنب ايدي كثيرة وعلى وجهه اعين كثيرة
من غير انف وحاجب وجبهة ومن كانت صورته هكذا لم تر العيون اقبح
ولا اشنع من هذه الصورة فكان يلزم ان تكون صورة الادمي احسن واجمل
حالا منه تعالى الله عن شنيع هذه المقالة وقبح هذه الضلالة علوا كبيرا

المرتبة الثانية في بطلان قول الاشعرية والكلابية بان
هذه الاي التي وردت بها القران انما هي صفات قايمة بذاته تعالى والمعتمد
في بطلان مقالتهم مسالك ثلاثة **المسلك الاول** ذكره الخوارزمي
وتعريره ما قاله هو ان هذه الصفات التي اثبتوها لله تعالى بهذه الاعضا
ليست معلومة بعينها ولا طريق لهم اليها وما ليس معلوما بنفسه ولا طريق اليه
من جهة العقل ولا من جهة السمع لان تجويزه يفتح باب كل جهالة كما قررناه
من قبل فبطل القول بهذه الصفات الخبرية التي ادعوها لا يقال ولم
زعمتم انه لا طريق الى هذه الصفات من جهة السمع وقد سمعتم الايات التي

ورد بها القرآن في اثبات اليد والوجه والعين وغيرها فاذا لم يمكن
حملها على ظاهرها لان ظاهرها يقتضي التشبيه وجب حملها على ان المراد
بها صفات لله تعالى لئلا تخلو عن الفايدة لانا نقول ان دلالة هذه
الاي على ما تدل عليه لا تخلو من وجهين اما ان تكون بطريق الحقيقة واما
ان تكون بطريق المجاز وحقيقتها تقتضي التشبيه فبطل حملها عليها ومجازها
يشهد لما تأولناها عليه وليس فيها عرف لغوي ولا اصطلاح شرعي يحمل
عليهما فاما المعاني التي حملتموها عليها فليس تشهد لها حقيقة اللغة
ولا مجازها ولا عرف اللغة ولا اصطلاح الشرع فبطل حملها عليها فهذا
ملخص ما ذكره الخوارزمي في المعتمد **المسلك الثاني** هو انا
لو حملنا هذه الايات على معان لا يدل عليها وضع اللغة حقيقة ولا مجاز
ولا يشهد لها عرف اللغة ولا الشرع للزم على هذا تجويز معاني القرآن
كابطال احكام الشريعة وينسد علينا طريق العلم بمراد الله تعالى في
ما خاطبنا به لتجويز ان يريد بخطابه غير ما يدل عليه حقيقة اللغة ومجازها
وهذا يفتح بابا من الجهالة عظيما ويؤدي الى مذهب الباطنية وحرج الا
لا قبل لهم به في تحريف ظواهر الشريعة وابطال نصوصها وهذا باطل
قطعا ويقينا لا يقال ان الباطنية حملوا معاني القرآن وظواهر الشريعة
على ما لا يشهد له عقل ولا نقل ولا تحتمله اللغة في حقيقته ولا مجاز فلهذا
وجب القول ببطلانه لانا نقول وانتم ايضا فقد ذهبتم في معانيكم هذه
الى مثل مذهبهم فان اليد بمعنى الصفة والوجه بمعنى الصفة لم يشهد له عقل
ولا سماع ولا دل عليه حقيقة اللغة ولا مجازها فلهذا وجب القضاء ببطلانه

فيفسد ما توهموه

فيفسد ما توهموه **المسلك الثالث** لو جاز اثبات اليد ويراد
بها صفة قائمة بذاته واثبات العين ويراد بها صفة قائمة بذاته لجاز
اثبات الجد في قوله تعالى وانه تعالى جد ربنا ويراد به صفة قائمة
بذاته لانهما شيئان في ان كل واحد منهما ظاهره يقتضي التشبيه فان جاز
حمل احدهما على اثبات صفة جاز حمل الاخر ايضا لا يقال ان الجد في
اللغة هي العظمة فامكن حمل الاية عليه وليس كذلك اليد والوجه فانه
لا يمكن حملهما على ظاهرهما فوجب حملهما على اثبات صفة كما قلناه
لانا نقول واليد في اللغة بمعنى القوة والقدرة والعين بمعنى
العلم في اللغة فيجب حملهما على هذه المعاني من غير حاجة الى ما ادعوه
من الصفات فيفسد ما توهموه **المرتبة الثالثة** في بطلان
قول الكرامية بان هذه الايات المتضمنة لليد والوجه لا يمكن معقول
معناها فنقول لهم هل تجوزون ان يرد في اللغة واستعمال الفصحاء
اليد بمعنى النعمة والقدرة والعين بمعنى العلم او تمنعون من ورود
ذلك في اللغة واستعمال الفصحاء فان قالوا بمنع من ذلك قلنا هذا
خطا فان استعمال اهل اللغة والفصحاء من العرب لهذه الالفاظ في
افادة هذه المعاني شايع لا يمكن دفعه وان قالوا بل يجوز ذلك
قلنا فلم تنكرون على من يحمل هذه الالفاظ التي وردت في القران
على هذه المعاني لا يقال ان حملها على ظاهرها غير ممكن لانه يفيد
التشبيه واذا بطل حملها على ظاهرها بطل ايضا حملها على غيره من
سائر المعاني ولم لا يجوز حملها على ما ذكرناه من هذه المعاني

لئلا يخرج كلام الله عن الفايدة فبطل ما قالوه فاما ايراد الشواهد
اللغوية على ان اليد بمعنى النعمة وتستعمل في افادة معنى القدرة
ايضا وعلى ان العين بمعنى العلم والجنب بمعنى الجانب فموضعه كتب
اللغة فلا حاجة بنا الى ايراده فهذا هو الكلام على هذه الفرق ٥

الفصل الثالث في ذكر ما يستحيل عليه تعالى

من توابع الجسمية والعرضية اعلم ان الامور التابعة للاجسام والاعراض
كثيرة ونحن نذكر المهم منها ونرسم في كل واحد منها مسئلة **المسئلة
الاولى** في استحالة كونه تعالى جوهرا فنقول اطلاق لفظ الجوهر
على الله تعالى محال من جهة اللغة ومن جهة الاصطلاح اما من جهة اللغة
فلانه موضوع على ما يكون اصلا للشيء كما يقال جوهر هذا الثوب جيد
اي اصله لا يقال هلا جاز اطلاق اسم الجوهر على الله تعالى لانه هو
الاصل في ايجاد الاشيا وابداعها وهو مبدؤها وغايتها ومنتهاها ٥
لانا نقول هذا المعنى وان كان في حقه تعالى صحيحا الا انه لا يجوز
اطلاق اسم الجوهر عليه لانه يوهم كونه متحيزا ويوهم ان الاشيا متركبة
منه والوصف الذي يوهم معنى فاسدا في حقه لا يجوز اطلاقه اصلا
واما من جهة الاصطلاح فلانه موضوع في لسانهم على اسم متحيز غير
متجزي وهذا في حقه تعالى محال فبطل اطلاقه على الله على المعنيين
كلاهما ٥ فاما وصف النصارى الله تعالى بانه جوهر واحد ثلاثة
اقانيم فقد قررنا فيما سلف من الكتاب عليهم ان اخلافهم في اطلاق
اسم الجوهر على الله ليس الا لفظيا لان عندهم ان الله تعالى ليس

بمتحيز وليس يعنون بالجوهر ما يعنيه اهل اللغة ومتكلموا الاسلام وانما
غرضهم بكونه جوهرا انه تعالى قايم بذاته فاذا تمهدت هذه القاعدة
فالمعتمد في بطلان كونه تعالى جوهرا مسالك

المسلك الاول

انه تعالى لو كان جوهرا لاستحال ان يكون قادرا عالما لان اتصافه
تعالى بهذه الصفات مع القول بانه جوهر لا يخلو اما ان يكون واجبا او جايزا
فان كان واجبا لزم اتصاف جميع الاجسام بهذه الصفات فيلزم ان تكون
الجمادات قادرة عالمة وهذا محال بالضرورة وان كان جايزا فليس
يخلو حاله اما ان يكون فاعلا او علة ومحال ان يكون علة لان العلة لا
ثبوت لها وان يكون فاعلا فليس يخلو اما ان يكون الله تعالى او غيره
وباطل ان يكون الله تعالى هو المؤثر لنفسه في كونه قادرا وعالما لان
شرط كون الشيء مؤثرا في غيره كونه قادرا او عالما فلما كان الله هو
المؤثر لنفسه في القادرية والعالمية لزم ان يكون متصفا بها قبل اتصافه
بها وهذا محال وان كان المؤثر غير الله تعالى فذلك الغير ان كان من
افعال الله لزم الدور كما ذكرنا في حق الله تعالى وان لم يكن من افعاله
كان هو محتاجا في كونه قادرا وعالما الى مؤثر يجعله على هذه الصفات
فلا يكون هو الها بل يكون ذلك الغير هو الاله ثم ذلك الغير ان كان جوهرا
عادت المحالات على التقسيم الاول وان لم يكن جوهرا فهو الاله لان الاله
ليس بجوهر وهذا هو مطلوبنا

المسلك الثاني

هو انه تعالى
لو كان جوهرا لكان متحيزا ولو كان متحيزا لكان محدثا وقد قررنا
فيما سبق انه تعالى قديم فبطل ان يكون موصوفا بكونه جوهرا واما

وانما قلنا انه تعالى لو كان جوهرا لكان متحيزا فانما الجوهر انما ينفصل
عن العرض بكونه متحيزا فصار التحيز اصلا في معنى حقيقة الجوهر وجزءا
من معناه فلا يمكن تعقل حقيقة الجوهر من دون تحيزه وانما قلنا انه لو
كان متحيزا لكان محدثا فلان المتحيز لا ينفك عن شغله للجهة وشغله
للجهة هو معنى كونه فيها فاذا الكون ملازم لكونه متحيزا وهو دلالة
حدوثه فثبت ان الله تعالى لو كان جوهرا لكان محدثا وقد ثبت قدمه
فبطل ان يكون جوهرا **المسلك الثالث** هو ان معنى الجوهر هو المتحيز
الذي لا ينقسم والجزء الذي ليس ينقسم موضع قدم النملة اعظم منه بمائة الف
مرة وكل عاقل يعلم بالضرورة ان مثل ذلك الجزء لا يكون هو الموجد للسموات
والارضين والمدبر لما في العالم من عجائب الملكوت فبطل بما ذكرناه ان
الله تعالى ليس بجوهر ولم يذهب الى هذا المسلك ذاهب فنحتاج الى الكلام
في ابطال شبههم والجواب عنها

المسئلة الثانية في استحالة الجهة والمكان على الله

تعالى ذهب ائمة الزيدية الى ان الله تعالى ليس في جهة ولا مكان وانه
تعالى تستحيل عليه الجهة والمكان وهذا هو قول شيوخ المعتزلة ومن
تابعهم ثم اختلف القائلون بالجهة فمنهم من ذهب الى ان ذاته تعالى كائنة
في كل مكان وانه فضاء بلا نهاية ومنهم من قال انه تعالى في جهة دون
جهة ومكان دون مكان ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال هو في جهة
فوق العرش مماس للعرش ومنهم من ذهب الى انه تعالى في جهة فوق لا بمعنى
انه شاغل لجهة فوق واعلم ان التحقيق في كونه تعالى حاصلا في جهة الفوق

اما على جهة

اما على جهة المماسة للعرش واما على جهة المباينة لذاته للعرش ببعد متناه وهو
مقالة الكرامية فان مقالتهم لا تخلو عن احد هذين الوجهين فاما الهيصمية
فقد زعموا ان ذاته تعالى مباينة للعرش ببعد متناه ويحكى عن المساحي
ان الله تعالى كائن فوق العرش بكون الهي فهذه مقالة من زعم انه تعالى
حاصل في جهة الفوق ولا اعلم احدا من القائلين بالجهة زعم انه في جهة
السفل الا ما يحكى عن الحلولية كما نحكي مذاهبهم في ذلك بعونه تعالى
وقبل الشروع في ابطال مذهب المثبتين للجهة نمهد اصلا ترجع اليه حقيقة
الاستدلال فنقول لا يخلو حال ما لا يكون متحيزا اما ان يعقل حصوله
في الجهة ام لا فان لم يعقل حصوله في الجهة كانت الدلالة على استحالة الجسمية
كافية في نفي الجهة وان كان يعقل حصول ما ليس بمتحيز في الجهة فلا بد من
ايراد الدلالة على انه تعالى ليس في الجهة ولا يكفي في ذلك استحالة الجسمية
عليه والحق انه يعقل حصول ما ليس بمتحيز في الجهة ودليلنا عليه امران
اما اولا فلانا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات المخصوصة فنعقل
حصول اللون الحاصل بالجدار في اعلاه ونعقل حصول اللون الحاصل بالجدار
في اسفله واما ثانيا فهو ان الحصول في الجهة اعم من الحصول في الجهة
على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية وهم اذا سلموا لنا اختصاص
الالوان بالجهات على سبيل التبعية ولا بد لهم من ذلك فقد سلموا اختصاص
الالوان بالجهات مطلقا وهو الذي نريده ولا يضر ما بعد ذلك مما يقال ان
الاعراض تحصل في الجهات على سبيل التبعية لمحالها لان المقصود من المسئلة قد
حصل **فاذا عرفت هذا** التمهيد وجب علينا على هذا التقرير

بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله تعالى نقيم الدليل على انه تعالى يستحيل عليه الحصول
في الجهة ومعتمدنا في ذلك مسالك ثلاثة **المسلك الاول** انا نقول
المفهوم من الحصول في الجهة امران وكلاهما مستحيل في حق الله تعالى فيجب القضاء
ببطلان كونه تعالى حاصلا في جهة وهو المقصود وانما قلنا ان المفهوم من
الحصول في الجهة امران فلانا نقول حصول الشيء في الجهة ليس يخلو حاله
اما ان يكون على سبيل الاستقلال اولا ولا ثالث فان كان حصوله في الجهة
على سبيل الاستقلال فهو المتحيز وان كان حصوله لا على جهة الاستقلال
فهو العرض ولا نعقل حصولا في الجهة على غير هذين الوجهين اصلا وانما
قلنا ان كلاهما محال في حق الله تعالى فهو ظاهر وبيانه اما الحصول في
الجهة على سبيل الاستقلال فهو باطل لان حصوله تعالى في الحيز مستقلا لا
بد من ان يكون شاغلا له وشغله لها لا بد من ان يكون فيها لان شغل
الجهة لا يعقل من دون كونه فيها والكون هو دليل الحدوث وقد
قررنا انه تعالى قديم فبطل ان يكون حصوله في الجهة على جهة الاستقلال
واما الحصول في الجهة على جهة التبعية فهو باطل ايضا لان حصوله في
الجهة على جهة التبعية ليس الا بالحلول وستقرر استحالة الحلول على ذاته
من بعد ان شاء الله فاذا تقرر انه لا يمكن الحصول في الجهة الا على هذين
الوجهين وثبت استحالتهما على الله تعالى وجب القول باستحالة الجهة
عليه تعالى وهذا هو مطلوبنا لا يقال اني لا اقول بانه تعالى حاصل
في الجهة على سبيل الاستقلال فيكون جسما ولا على جهة التبعية فيكون
عرضا ولكن اثبت له الحصول في الجهة لا غير لانا نقول هذا فاسد
لانه لا يعقل الحصول في الجهة الا على احد هذين الوجهين كما قررناه الان

فان

تمام

فان جاز حصوله في الجهة لا على هذين الوجهين جاز ان يكون تعالى متحركا
لا على جهة الانتقال وجاز ان يكون مجتمعا لا على جهة الانضمام وجاز ان
يكون مفترقا لا على جهة التباعد وغير ذلك من الامور التي لا تعقل
فبطل ما توهموه **المسلك الثاني** لو كان تعالى حاصلا في
جهة لكان لا يخلو حاله اما ان يكون حاصلا في حيز واحد او في اكثر منه
ومحال ان يكون حاصلا في حيز واحد لامرين اما اولا فلانه يلزم ان
تكون ذاته تعالى اصغر المقادير واقلها حتى تكون ذاته تعالى على
قدر الجزء الذي لا يتجزى والله يتعالى عن هذا واما ثانيا فلان حصوله
في ذلك الحيز اما ان يكون واجبا او جائزا ومحال ان يكون واجبا لان الوجوب
لا يعقل اسناده الا الى الذات وصفاتها ونسبة الذات الى سائر الجهات
على سوا فيلزم ان يكون تعالى حاصلا في كل الجهات وقد فرضناه حاصلا
في جهة واحدة هذا خلف وان كان حصوله في تلك الجهة جائزا فلا بد
له من مؤثر ومؤثره ان كان في حيز تسلسل الى غير غاية وان لم يكن في
حيز فهو الاله وليس الاله ما كان حاصلا في الحيز فبطل بما ذكرناه
ان يكون تعالى حاصلا في حيز واحد وان كان حصوله في اكثر من حيز
واحد فالحاصل في احد الحيزين اما ان يكون هو عين الحاصل في الحيز الثاني
او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون الشيء الواحد في حيزين دفعة
واحدة وهذا محال والثاني باطل ايضا لانه يلزم منه انقسام ذاته
وقد بينا ان ذاته تعالى يستحيل عليها الانقسام فبطل ان يكون تعالى حاصلا
في جهة **المسلك الثالث** انا نقول العقول بحصول ذات في جهة

ليس جسما ولا عرضا لا يعقل وما لا يعقل لا يمكن اثباته فكونه تعالى في
جهة لا يمكن اثباته فبطل ان يكون تعالى حاصلا في جهة وهذا هو مطلوبنا
واما قلنا ان الحصول (الحلول) ذات لا في جهة ليس جسما ولا عرضا لا يعقل فلان
المعقول من الحصول في الجهة للذات امران احدهما على جهة الاستقلال
وهو الجسم وثانيهما على جهة التبعية كما في العرض فانه تابع في الحصول لمحله
فاما ما ليس جسما ولا عرضا فلا يعقل حصوله في الجهة واما قلنا ان ما لا يعقل
لا يمكن اثباته فلانه يلزم من اثبات ما لا يعقل الدخول في كل جهالة و
الخروج عن القضايا العقلية وهذا باطل بالضرورة فثبت بما قررنا ان
حصول ما ليس جسما ولا تابعا للجسم في الجهة لا يمكن معقوله فلا يمكن اثباته
فبطل بما جمعناه كلام مثبتي الجهة وسياتي الكلام في ابطال ما تمسكوا
به في اثبات الجهة لله تعالى في الفصل الرابع بعون الله تعالى ٥

المسئلة الثانية في استحالة كونه تعالى محلا للحوادث

وقبل الخوض في ابطال مقالتهم فلا بد من البحث عن محل النزاع فنقول
اما الكرامية فاتفقوا على ان الله تعالى يصح ان يكون محلا للحوادث
واما المعتزلة فقد اجمعوا على تجدد الاحوال في حق ذاته تعالى ٥ فاما
الشيخ ابو هاشم واصحابه فقد قالوا بتجدد الاحوال نحو المدركية والمريدية
والكارهية واما الشيخ ابو الحسين والخوارزمي واصحابهما فقد قالوا
بتجدد العالميات لذاته تعالى والى هذا ذهب بعض محققي الاشعرية ٥
والمعتمد في ابطال مذهب الكرامية مسالك ٥

المسلك الاول

وعليه تعويل اصحاب ابي هاشم وتقريره ما قالوه هو انه تعالى لو صح في ذاته

ان يكون محلا للحوادث لكان جسما ومحال ان تكون ذاته جسما فبطل ان تكون
ذاته تعالى محلا واما قلنا ان ذاته تعالى لو كانت محلا للحوادث لكان
جسما فلان الذي يصحح الحلول انما هو الجسمية لان صحة الحلول دائر معها وجودا
وعدما فيجب ان تكون هي العلة لصحة حلول الاعراض ولهذا فان العرض
لما لم يكن جسما لم يصح فيه الحلول والجسم لما صح فيه الحلول كان معللا
بجسميته فثبت ان صحة الحلول انما هو لكونه جسما واما قلنا انه تعالى يستحيل
فيه ان يكون جسما فلان الجسم يلزم امران كلاهما مستحيل في حق الله تعالى احدهما
ان يكون محدثا لملازمة الكون وقد تقرر انه تعالى قديم ٥ وثانيهما ان
يكون تعالى شاغلا للجهة وقد قررنا فيما سلف استحالة حصوله تعالى في
الجهة فبطل ان يقال ان ذاته تعالى محل للحوادث ٥ لا يقال ان المتحيز
انما صح الحلول فيه لقيامه بنفسه لا لكونه جسما والعرض ليس قائما بنفسه
فلهذا استحال فيه ان يكون محلا لغيره لانا نقول ان كون الجسم قائما
بنفسه هو امر راجع الى النفي لان معنى قولنا انه قائم بنفسه هو انه لا
يحتاج في وجوده الى محل والامور الراجعة الى النفي لا يمكن جعلها
مصححة للحلول لانه لا فرق في العقول بين نفي المصحح وبين اثبات مصحح هو
نفي لما ذكرناه ٥

المسلك الثاني

لو صح ان تحله تعالى بعض الاعراض
لصح ان تحله جميعها وحلول جميعها فيه محال فيجب ان يكون حلول بعضها
فيه ايضا محال ٥ واما قلنا انه تعالى لو صح عليه حلول بعض الاعراض لصح عليه
حلول جميعها فلان المصحح لحلول بعضها هو المصحح لحلول جميعها ولهذا فان
الجوهر لما كان مصححا لحلول بعضها كان مصححا لحلول جميعها فاذا افتقر بعضها

الى نفسه كالقدرة والعلم والحيوة فليس لامر يرجع الى المحل بنفسه وانما هو
لامر يرجع الى الحال ٥ واما قلنا ان حلولها فيه جميعها محال فلامور ثلاثة
اما اولا فلان من جملة الاعراض الحركة والسكون فلو جاز حلولهما فيه تعالى
لكان متحركا ساكنا والحركة والسكون دلالة على حدوث المتحرك
والساكن وقد ثبت انه تعالى قديم ٥ واما ثانيا فلو جاز عليه حلول الاعراض
كلها لجاز عليه حلول السواد والبياض ولو حلا فيه لأدى الى احد محالين
اما ان يدرك السواد والبياض من دون ادراك محلها لان ذاته تعالى غير مدركة
وهذا محال واما الا يدرك السواد والبياض من غير مانع وهذا محال
ايضا فبطل ان يحله شيء من الحوادث واما ثالثا فلانه تعالى لو حله جميع الاعراض
لكان يجب ان يكون ذا بنية لاجل حلول الاعراض لقدرة والعلم فيه و
البنية لا تكون الا في حق الاجسام وقد ابطلنا كونه تعالى جسما فبطل ان
يكون محلا لشيء من الاعراض **المسلك الثالث** انا نقول كل ما صح
حلوله في ذات الله تعالى من الامور الحادثة كما تزعمه الكرامية فليس يخلو
حاله اما ان يكون صفة كمال او صفة نقص او لا يكون كمالا ولا نقصا
فان كان صفة كمال استحال ان تكون حادثة والا لكانت ذاته تعالى في الازل
قبل اتصافها بتلك الصفة خالية عن الكمال والخالي عن الكمال يكون ناقصا
والنقص على الله تعالى محال بالاتفاق ٥ وان كانت صفة نقص استحال اتصافه
تعالى بها لما ذكرناه من استحالة النقايص في حق الله تعالى ٥ وان لم تكن صفة
كمال ولا نقص استحال اتصاف الله تعالى بها لان العقول دالة على ان
جميع صفات الله تعالى باسرها صفات كمال فاثبات صفة لله تعالى ليست بكمال ولا
نقص يكون باطلا فبطل بما جمعناه ان ذات الله تعالى ليست محلا لشيء من الحوادث

وبطل

وبطل كلام الكرامية وقد ذكرنا في كتاب التمهيد طريقة الشيخ ابي الحسين
في بطلان كونه تعالى محلا للحوادث واعترضناها فيه فاغنانا عن ذكرها ٥

المسألة الرابعة في استحالة الحلول على ذاته

تعالى ذهبت الحلولية الى ان الله تعالى يجوز عليه الحلول وزعموا انه يحل
في الصور الحسنة ٥ والذي نعتمده في بطلان مذهبهم مسالك **المسلك الاول**
ذكره الشيخ ابو الحسين وتقريره ما قاله من ان القول بصحة
الحلول على ذات الله تعالى يفضي الى اقسام فاسدة وما يؤدي الى الفاسد
ويلزمه فهو فاسد فالقول بصحة الحلول على ذات الله تعالى يجب ان
يكون فاسدا ٥ وانما قلنا ان القول بصحة الحلول يفضي الى اقسام
فاسدة فلانه تعالى لو حل في محل لكان لا يخلو اما ان يقال بانه تعالى
كان حالا فيه ابدا فيلزم منه احد محالين اما حدوثه وقد قررنا انه قديم
واما قدم المحال وقد ثبت حدوثها فبطل ان يكون حلوله على الدوام
واما ان يقال بانه تعالى حل في جسم بعد ان لم يكن حالا فيه فنقول حلوله
فيه لا يخلو حاله اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا فذلك الوجوب
ان كان راجعا الى المحل لزم ان تكون الاجسام كلها مستوية فيه فيلزم
ان يكون الله تعالى حالا في جميعها فيلزم اما انقسام ذاته وهو محال كما قررناه
في استحالة كونه تعالى جسما ٥ واما حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد
في اكثر من محل واحد وهذا باطل بالضرورة ٥ وان كان الوجوب راجعا
الى الحال نفسه لزم ان يكون الله تعالى في كل المحال اذ لا مخصص له بانه
يحل دون محل فيصح حصوله فيها اجمع وهذا محال فبطل ان يكون حلوله

واجبا وان كان الحلول في ذاته تعالى جايزا فليس يعقل الجواز الا في حق
تاثيرا لفاعل لان المعاني لا حقيقة لها وهذا الفاعل اما ان يجعل ذاته
في كل محل وهذا فاسد لانه يلزم منه انقسام ذاته واما ان يجعلها في محل
دون محل فيلزم ان يكون ذاته تعالى اصغر المقادير تعالى الله عن مقالهم
علوا كبيرا فثبت بما ذكرنا ان تجويز الحلول على الله تعالى يودي الى اقسام
فاسدة وانما قلنا ان كل ما يودي الى الفاسد فهو فاسد فهذا معلوم
بالضرورة لان من حق ما كان صحيحا الا يلزم عليه فساد فبطل ان يكون
ذاته تعالى في محل فهذه زبدة كلام ابي الحسين وخلاصته ٥

المسلك الثاني لو حل تعالى في محل لكان لا يخلو اما ان يحل في جزء واحد
او في اكثر من جزء واحد والاول باطل لان هذا يلزم منه ان تكون
ذاته اصغر المقادير والله يتعالى عن ذلك وان حل في اكثر من جزء فهو
باطل ايضا لان الحال في احد الجزئين اما ان يكون هو عين الموجود في
المحل الاخر او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الذات الواحدة في الوقت
الواحد في جزئين وهذا باطل بالضرورة وان كان الثاني لزم انقسام
ذاته وهو باطل بما مر في التجسيم فبطل ان تكون ذاته تعالى في محل ٥

المسلك الثالث لو كان الله تعالى حالا في محل للزم ان يكون
ذاته محتاجة الى المحل والمحتاج الى غيره ممكن الوجود في نفسه والله تعالى
واجب الوجود فبطل ان يكون محتاجا الى غيره وانما قلنا انه لو صح حلوله في
محل لكان محتاجا الى ذلك المحل فلانا لا نعني بالحاجة الا انه لا يصح وجود
الشي من دون غيره فاذا كان الله تعالى حاصلا في محل لم يصح وجوده

من دونه

من دونه ومخالفنا في هذه المسئلة يعتقد انه تعالى مفتقر الى المحل فثبت ان
الله تعالى محتاج الى غيره بالمعنى الذي ذكرناه وانما قلنا ان المحتاج الى غيره
ممكن الوجود فلانا لا نريد بالممكن الا الذي لولا غيره لم يصح وجوده فلو كان
الله تعالى محتاجا الى غيره لكان وجوده ممكنا وانما قلنا انه تعالى واجب
الوجوب فلما قدمنا من ان وجوده لذاته فبطل ان يكون الله تعالى حالا
في محل وهذا هو مطلوبنا **فاما الخوارزمي** فانه عول في
هذه المسئلة على مسلك يعتمده في اكثر المسائل الدينية وهي ان كونه تعالى
حالا في محل لا طريق اليه ولا يعلم بنفسه وما لا طريق اليه وليس معلوما
بنفسه وجب نفيه ثم انه يفسد ساير الاقسام التي يمكن ان تكون طريقا في
المسئلة بعد ان بين انه ليس معلوما بنفسه ايضا وانما قلنا ان كل ما ليس
معلوما بنفسه ولا طريق اليه وجب نفيه فلانا لو قضينا بثبوته والحالة هذه
لادى الى الجهالات العظيمة فهذا منتهى كلامه وقد ذكرنا حقيقة القول
في هذه الطريقة في اول الكتاب

المسئلة الخامسة في استحالة اطلاق لفظ الجسمية

والعرضية على ذاته تعالى اعلم انا قد ذكرنا ما يتعلق بجانب المعاني فيما سبق
وابطلنا ان تكون ذاته تعالى بحقيقة الجسمية والعرضية والذي نذكره الان
ليس الا انه لا يجوز عليه اطلاق لفظ الجسم والعرض فلا جرم اشتملت هذه
المسئلة على ذكر فايدتين **الفايدة الاولى** في استحالة اطلاق لفظ
الجسم على الله تعالى فنقول ذهبت الكرامية الى انه يجوز ان يطلق عليه لفظ الجسم
وزعموا ان فايدة قولنا جسم هو انه قايم بذاته فاذا كان الله تعالى قايما بذاته

جاز وصفه بكونه جسمًا ن **والمعتمد** في بطلان قولهم وجه واحد
وهو ان فايده قولنا جسم ليست حاصله في حق الله تعالى فلا يجوز اطلاقه عليه
وانما قلنا ان فايده قولنا جسم ليست حاصله في حق الله تعالى فلان فايده قولنا
جسم في لسان اهل اللغه موضوعه لكل ما يصح فيه التزايد فيقول الفيل اجسم
من الابل على معنى انه زايد عليها في الجسميه ويقال جسم جسيم اي بالغ
مبلغًا عظيمًا في الزياده في عظمه وبلغت اجسمه وكل هذه الاطلاقات التي
حكيناها عنهم مشعره بانهم لا يستعملون هذه اللفظه الا حيث يكون الزياده
فلما كانت هذه الاجسام ذاهبه في هذه الاقطار سموها اجسامًا فثبت ان
هذه اللفظه موضوعه لما يصح فيه التزايد وانما قلنا ان التزايد في حق الله
تعالى محال فلان الزياده والنقصان من سمات الحوادث وهو تعالى واجب
الوجود فبطل ان يطلق عليه لفظ الجسم فاما قولهم ان فايده قولنا جسم
هو انه قايم بنفسه فهذا فاسد لان معنى قولنا انه قايم بنفسه هو انه لا
يحتاج الى غيره وهذا امر سلبي والامور السلبيه لا يصح فيها تزايد فلو
كان الامر كما ذكروه لما صح ان يقال الفيل اكبر من الذره والجمل
اكبر من البقه لانهما مستويان في القيام بانفسهما ومعلوم خلاف ذلك فبطل
ان يقال ان فايده قولنا جسم هو انه قايم بنفسه كما ذكروه ولا يقال
هلا جاز ان يقال انه تعالى جسم لا كالاجسام كما يقال انه تعالى شي
لا كالاشيا وحي لا كالاحيا لانا نقول هذا فاسد لان قولنا جسم
يفيد فايده واحده وهو ذهابه في هذه الجهات وامتداده فيها فاطلاق
قولنا جسم يفيد هذه الفايده فاذا قلنا بعد ذلك انه تعالى لا كالاجسام
ابطلنا هذه الفايده فيكون مناقضًا للكلام الاول لا محاله واما قولنا

شي

شي فانه يفيد فايدتين عامه وخاصه فالعامه كونه بحيث يصح ان يعلم ويخبر
به والخاصه هي كونه حقيقه مخصوصه من ساير الحقايق فاذا وصفنا
الله تعالى بانه شي افاد انه يصح ان يعلم ويخبر عنه وبه ثم اذا قلنا بعد
ذلك انه لا كالاشيا افاد انه ليس مماثلًا لشي من الحقايق وانه متميز في
نفسه عن ساير الحقايق فلهذا لم يكن قولنا لا كالاشيا مناقضةً للكلام
الاول وهكذا القول في قولنا انه تعالى حي لا كالاحيا وقادر لا كالقادرين
يجري على مثل هذا التقرير فاعلم ان المفهوم من اهل اللغه انهم لا يطلقون
لفظ الجسم الا على ما كان ممتدًا في هذه الجهات الاربع وذاهبًا فيها يمينًا
وشمالًا وخلفًا وقدامًا فمتى كان بهذه الصفه سموه جسمًا ولهذا فانهم
لا يستعملون هذه اللفظه اعني اسم الجسم على سبيل الحقيقه الا في الحيوان
دون الجماد فيقولون الفيل اجسم من الابل ولا يقولون هذا الحجر اجسم من
هذا الحجر لما كانت الزياده في الحيوانات ظاهره مشاهده من نفسه بخلاف
الجمادات فانهم لا يعتقدون زيادتها من نفسها وانما تكون الزياده
فيها بانضمام شي اخر اليها فلهذا لم يكن اطلاق هذه اللفظه عليها حقيقه
لما ذكرناه فاما اقل ما يطلق عليه اسم الجسم من الاجزا المؤتلفه فليس عن
اهل اللغه فيه تحديد لانهم انما يطلقونها على الامور الجليه الواضحه وبين
المتكلمين في اقل ما يطلق عليه اسم الجسم من الاجزا وتتركب منه خلاف
وتجاذب طويل وليس من همنا ذكره اذ لا يتعلق به شي من المسايل الدينيه ولا
فايده ذكره فمن ثم اغفلنا الكلام فيه

الفايدة الثانية

في استحاله اطلاق لفظ العرض على الله تعالى اعلم انه لا قايل بهذه المسئله في

يخلو حال من اطلق لفظ العرض على الله تعالى من احد اربعة لان اربعة احدها
ان يريد انه تعالى من جنس هذه الاعراض وانه مشابه لها في حقايقها
ومعانيها وهذا باطل لان جميع احكام الاعراض ومعانيها من حدوثها
وحلولها واستحالة كونها قادرة عالمة وحصولها في الجهات مستحيلة في
حق الله تعالى وثانيها ان يريد انه تعالى قليل اللبث وهذا ايضا باطل في
حق الله تعالى فانه تعالى دايم الوجود في الازل والابد وثالثها ان
يريد ان الله تعالى عارض على غيره وهذا باطل ايضا لما ذكرناه من قبل
في استحالة الحلول على ذاته ورابعها ان يريد بكونه تعالى عرضا هو انه
تعالى ليس بجسم فهذا وان كان صوابا من جهة المعنى فانا قد ابطلنا ان
يكون تعالى جسما ولكنه خطا في العبارة فانه لا يطلق لفظ العرض في
اللغة الا على ما كان عارضا ولهذا اتفقوا الكلام البخيل على غيره بانه
عارض وفي الاصطلاح ليس الا على هذه الاجناس المعهودة فيما بين المتكلمين
وكلاهما مستحيل على الله تعالى فلهذا قطعنا ببطلان اطلاق لفظ العرض
على الله تعالى ٥ لا يقال انما ذكرتموه انما يدل على ان الله تعالى يستحيل عليه
ان يكون بصفة هذه الاعراض المعقولة فهلا جاز ان يكون بصفة اعراض
لا تعقل مخالفة لهذه الاجناس التي ذكرها المتكلمون لانا نقول هذا
فاسد لان هذه الاعراض التي تدعونها سواء كانت من جنس هذه الاعراض
المعقولة او من غير جنسها فلا بد من ان تكون محدثة وقد قررنا انه تعالى
واجب الوجود فبطل ان يقال انه تعالى بصفة شيء من الاعراض فهذا هو الكلام
في بطلان التشبيه وذكر مسايله فاما الكلام في كشف المشتبهة وذكر

الصفات التي يقع بها التشبيه فنبايني الشرح عليه في الوعيد عند الكلام
في حكم مخالفي الحق من اهل القبلة وبالله التوفيق

الفصل الرابع في ذكر الشبه الواردة في التشبيه

اعلم ان المشبهة يوردون شبها دالة بزعمهم على صحة ما يذهبون اليه
وشبههم على انواع منها ما يتعلق به اهل التجسيم ومنها ما يتعلق به مثبتو
الجهة ومنها ما يتعلق به من يجوز ان يكون الله تعالى محلا للحوادث
ونحن نورد اقوى ما عندهم في هذه الانواع الثلاثة ونجيب عنه بعون
الله تعالى **النوع الاول منها** يتعلق به المجسمة وشبههم منها عقلية
ومنها سمعية فاما الشبه العقلية فهي ست

الشبهة الاولى

قولهم قد ثبت ان الله تعالى فاعل والفاعل لا يكون الا جسما فاذا وجب ان
يكون الله تعالى جسما وهذا هو مطلوبنا وانما قلنا ان الله تعالى فاعل فلما
مر في اثبات الصانع ولموافقة الخصم لنا في ذلك وانما قلنا ان الفاعل لا يكون
الا جسما فلان الجسمية حقيقة في الفاعلية فلا يعقل فاعل الا ان يكون
جسما والحقايق لا ينبغي اختلافها شاهدا وغايبا فيجب ان يكون الله تعالى
جسما **والجواب** انا نقول انتم اوجبتم كون الفاعل لا بد من ان يكون جسما
فهل توجبونه لان الجسمية حقيقة في الفاعلية او لاجل القياس على الشاهد
فان كان الاول فهو باطل لان الجسمية ليست حقيقة في الفاعلية لانه يمكننا
معقول كون الفاعل فاعلا سوا قدرناه جسما او غير جسم وانما الذي يكون
اصلا في حقيقة الفاعلية هو القادرية ولهذا لو عزلنا عن انفسنا العلم
بها لم يكن معقول الفاعلية فبطل ان يقال ان الجسمية هي اصل في معقول حقيقة

القايلين كان عينه وان كان الثاني فهو باطل لامرين اما اولا فلانا لا نسلم
ان الواحد اما كان فاعلا لانه جسم فما دليلكم على ذلك وهل وقعت المنازعة
الا فيه واما ثانيا فهذا باطل بالجماد فانه جسم ومع ذلك فانه لا يتاتى منه الفعل
فبطل ما ذكروه ٥ **الشبهة الثانية** قالوا الله تعالى موجود
والموجود لا يخرج عن ان يكون جسما او عرضا فاذا بطل ان يكون الله عرضا
وجب ان يكون جسما وهذا هو مطلوبنا وانما قلنا ان الله تعالى موجود
فلما مر بيانه في اثبات الصانع وانما قلنا ان الموجود لا يخرج عن ان يكون
جسما او عرضا فلان المعقول في الوجود ليس الا الجسم والعرض ولهذا
فانا متى عرضنا على انفسنا معقول امر مخالف للجسم والعرض وجدناها
قاضية باستحالته كون الجسم الواحد في مكانين في وقت واحد وكما
ان العقل يقضي باستحالة هذا فهكذا الحال فيما نحن فيه وانما قلنا ان
الله تعالى يستحيل ان يكون عرضا فلانا نعلم بالضرورة استحالة كون
العرض قادرا عالما واذا ثبت ان الله تعالى قادر عالم استحال ان يكون
عرضا فاذا بطل كونه عرضا ثبت انه جسم وهذا هو مقصودنا ٥
والجواب من وجهين اما اولا فلم زعمتم انه ليس في الوجود الا
الجسم والعرض وما دليلكم على ذلك وما تنكرون من اثبات حقيقة مخالفة
للاجسام والاعراض لا يقال انه لا يعقل الا ما ذكرنا من الجسم والعرض
وما عداهما لا يعقل فلهذا قضينا بعدمه لانا نقول ما تعنون بقولكم
انه لا يعقل الا الجسم والعرض فان اردتم انه لم يشاهد له نظير فهذا خطأ
فلم لا يجوز اثبات ما لا نظير له وهل وقع النزاع الا فيه وان اردتم انه لا
يكل

يمكن اعتقاده والعلم به فهذا فاسد ايضا فلا نسلمه وكيف وقد علمناه وامكننا
اعتقاده وان اردتم انه لا يمكن تصوره فهذا خطأ ايضا ومكابرة فان العقل
لا يحيل تصور حقيقة في الذهن مخالفة لحقيقة الاجسام والاعراض ٥ وان
اردتم انه لا دليل عليه فهو باطل ايضا فانا قد قدمنا واجملنا ادلة باهرة
على اثبات الصانع الحكيم واما ثانيا فهذا باطل بالجوهر والسطح والخط
فانها من اقسام الموجودات وليست اجساما ولا اعراضا لا يقال ان
هذه الامور قد قامت عليها الادلة فلهذا قضينا باثباتها لانا نقول
ان جاز اثبات ما ليس بجسم ولا عرض لقيام الدلالة عليها جاز اثبات امر مخالف
لهذه الحقائق كلها لقيام الدلالة عليه ايضا فبطل ما توهموه في هذه الشبهة
الشبهة الثالثة قالوا قد ثبت ان الله تعالى عالم بحقايق الاشخاص
الجسمية عند وجودها ثم تلك الاشخاص الجسمية ثابتة في علمه تعالى منتقشة
فيه واذا كان الامر هكذا فلا بد وان يكون صورها مرتسمة في ذاته
والعلم بحقايقها موجود فيه وما ترتسم فيه الصور الجسمية لا بد وان يكون
جسما لان الصور الجسمية لها امتداد في الجهات وذهاب فيها فيلزم ان يكون
الله تعالى محلا للعلم بهذه الصور وفي ذلك وجوب كونه تعالى جسما لان ما
يحل فيه غيره لا بد وان يكون جسما فيجب ان يكون الله تعالى جسما وهذا هو
مطلوبنا ٥ **والجواب** من وجهين اما اولا فهذا بناء منكم على
اصل فاسد وان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم وهذا
خطأ بل العلم كما حققناه حالة نسبية اضافية بين العالم والمعلوم فان العلم

بالانطباع هو نفس هذا التعلق فالخلاف بيننا في عبارة وان اريد بالانطباع
هو حقيقة الحلول فهذا خطأ ولا نسلمه واما ثانيا فنقول من اين يلزم اذا كان
عالما بالصورة الجسمية ان يكون جسما هل من حيث كونه عالما فقط او من
حيث كونه عالما بالصورة الجسمية فان كان الاول فهو فاسد لانا نعلم بالضرورة
انه لا يلزم من مطلق العلم كون العالم جسما وان كان الثاني فهو باطل ايضا
لانه لو لزم من كون الباري تعالى عالما بالصورة الجسمية ان يكون جسما للزم
من كونه عالما بالحقائق العرضية ان يكون عرضا من غير فرق بينهما ○

الشبهة الرابعة قالوا القديم تعالى مساو للحقائق الجسمية في
الاستغناء عن المحال وهذا الاستغناء هو نفس حقيقة الجسم فالباري تعالى لما
شاركها فيه كان مشاركا لها في حقايقها والمشارك للجسم في حقيقته جسم فيلزم
من هذا ان يكون الله تعالى جسما ○ **والجواب** عن ما ذكروه من وجهين
اما اولا فلا نسلم لكم ان ما ادعيتموه من الاستغناء هو نفس حقيقة الجسم
وانما هو حكم سلبي يرجع الى انها لا تفتقر الى المحل والاحكام السلبية
يجوز اشتراك الحقايق المختلفة فيها ○ واما ثانيا فهذا منقوض بالاعراض
كلها فانها مشتركة في حاجتها الى المحال مع ان حقايقها مختلفة ثم لا يلزم
منه اتفاقها في انفس الحقايق فهكذا نقول استغناء الاجسام عن المحال
لا يلزم منه الاتفاق في انفس الحقايق كما زعموه ايضا فبطل ما قالوه ○

الشبهة الخامسة قولهم قد تقرر ان الله تعالى قادر و
حقيقة القادرية في الشاهد هو اعتدال المزاج بدليل انا متى عقلنا كون
البدن معتدلا في مزاجه علمناه قادرا وان لم نعلم شيئا اخر ○ ومتى لم
نعقله معتدلا في مزاجه لم نعلمه قادرا وان علمنا سائر الاشياء وهذا

يدل على ان لا معنى للقادرية في الشاهد الا هذا الاعتدال ○ ثم ان الحقائق
لا تختلف شاهدا وغائبا فيجب ان تكون القادرية في حق الله تعالى هي نفس
هذا الاعتدال وحقيقته ومتى كان الامر هكذا وجب كونه تعالى
جسما **والجواب** من وجهين اما اولا فلا نسلم ان القادرية حقيقتها
هو اعتدال المزاج بل نقول حقيقتها هو التمكن من الفعل فان من لا يفهم
هذا التمكن لا يمكنه ان يعقل حقيقة القادرية واما ثانيا فهب انا سلمنا
ان هذا التمكن لا يمكن ثبوته في الشاهد الا باعتدال المزاج فلا نسلم
ثبوته في الغايب لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهذا
لا مانع منه واذا صح هذا بطل ما ادعوه

الشبهة السادسة
قولهم قد ثبت ان الله تعالى موصوف بالقادرية والعالمية والحيية
وغيرها من سائر الصفات الواجبة لذاته ولا معنى للاتصاف بالصفة
الا حصول الصفة في الجهة تبعا لحصول موصوفها في تلك الجهة واذا
كان الله تعالى لا بد من حصوله في الجهة ليعقل اتصافه بهذه الصفة وجب
ان يكون جسما اذ لا يحصل في الجهة على جهة الاستقلال الا الجسم
والجواب من وجهين اما اولا فلا نسلم ان له بكونه قادرا وعالما
احوالا ونحن لا نقول بها وانما هي احكام كما حققناه من قبل فيما
مضى وانما يلزم مثبتي الاحوال من اصحاب ابي هاشم ○ واما ثانيا فهب انا
سلمنا ان له احوالا بالقادرية والعالمية فلم زعمتم ان اختصاصه بها
لا يعقل الا بالحصول في الجهة ولم لا يجوز ان يكون اختصاصه بها هو
انه لولا ذاته لما ثبتت هذه الصفات واذا كان هذا ممكنا بطل ما قالوه

فهذا اقوى ما يعتمدونه من الشبه العقلية **واما الشبه السمعية**
فقد اوردوا ظواهر من الآي مشعرة بالتجسيم كقوله تعالى ثم استوى
على العرش وقوله تعالى ثم استوى الى السماء قالوا والاستوى لا يجوز
الا على الاجسام فيجب كونه تعالى جسما وقوله تعالى وجاء ربك وقوله
اذهب انت وربك والمجيء والذهاب لا يجوز الا في حق الاجسام وقوله
تعالى الله الصمد قالوا والصمد الجسم المصمت الذي لا جوف له قالوا فدلت
هذه الآي بظواهرها على ان الله تعالى جسم وهذا هو مطلوبنا **والجواب**
عما اوردوه من ظواهر هذه الآي من وجوه ثلاثة احدها التحقيق
ونقول ادلة العقل لا تخلو حالها اما ان تكون محتملة للخطا او لا تكون فان
كان الاول لزم من تطرق الخطا اليها تطرق الخطا الى الكتاب والسنة
لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في
الاصل يتضمن القدح في الفرع وان كان الثاني فنقول حمل الكلام على
المجاز محتمل وحمل الادلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل واذا تعارضا
كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل وثانيها المعارضة
لما ذكروه من ادلة السمع كقوله تعالى ليس كمثله شيء وقوله تعالى
ولم يكن له كفوا احد والكفو هو المثل فظاهرهما نفي الامثال
نفي المثلية مطلقا فلو كان الله تعالى جسما لكان مماثلا لهذه الاجسام
فلما نفى المثلية عن ذاته على سبيل الاطلاق دل على انه تعالى ليس
جسما وثالثها التاويل ونقول اما هذه الآيات التي وردت
مشعرة ظواهرها باثبات الاعضاء كقوله تعالى ويبقى وجه ربك
وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله تعالى يوم يكشف عن ساق

وقوله تعالى

وقوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقوله تعالى تجري باعيننا وغيرها
والآيات التي تشعر ظواهرها بالتجسيم كقوله تعالى وجاء ربك واستوى على
العرش وقوله فاذهب انت وربك وغيرها فقد اطنب العلماء في تاويلاتها
وبيان موقعها من المجاز وتنزيلها على ما تقتضيه العقل من التنزيه عن انواع
التشبيه واوردوا عليها من الاستشهادات اللغوية والابيات الشعرية ما فيه
مقنع وكفاية وقد بالغ فيها صاحب الكشاف في تفسيره فاغنانا ذلك
عن ذكرها

النوع الثاني من الشبه ما يتعلق بنفي الجهة

وقد تمسكوا بشبه عقلية وسمعية **اما الشبه العقلية** فثلاث
الشبهة الاولى انا لا نعقل موجودا خاليا عن القدم والحدوث
فكذلك لا يعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا تحت
ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا قدام فلان جاز اثبات موصوف بهذه الصفات
جاز اثبات موجود غير موصوف بالقدم والحدوث وهذا لا يعقل فاذا لا
بد من اثبات الجهة وهو مطلوبنا **والجواب** من وجهين اما اولا
فقولكم انه لا يعقل لا نسلمه بل نقول صريح العقل لا يأباه وجود ذات واثباتها
لا في جهة وكيف يأباه وقد قامت عليه الادلة واما الذي يأباه العقل
اثبات الاولية لذات واحدة ولا ثبوتها فقياسكم لاحدهما على الاخر
بعيد واما ثانيا فما تعنون بقولكم انه لا يعقل اثبات ذات لا في جهة فان
اردتم انه لا نظير لها فهو غرضنا لان غرضنا اثبات ذات لا نظير لها وان
اردتم انه لا يمكن اعتقاده فهذا خطا فان العقلاء قد اعتقدوه لقيام الادلة
على ثبوته فبطل ما ذكروه **الشبهة الثانية** قالوا قد دلت الادلة

على اثبات ذات الله تعالى فلو قلنا بعد ذلك انه ليس في جهة لكان ذلك نقضاً
لما اثبتناه اولاً والله يتعالى عن ذلك ○ **والجواب** انا نقول قد زعمتم
ان اثبات ذاته مع القول بانها غير حاصلة في جهة يكون نفياً لذاته فاخبرونا
هل تقولون ان حقيقة ذاته هو الحصول في الجهة او تقولون ان ذاته
حقيقة مخصوصة من حقها ان تكون حاصلة في جهة فان اردتم الاول
كان باطلاً لان الحصول في الجهة وصف عارض للذات وليس هو نفس
حقيقتها وهذا معلوم بالضرورة وان اردتم الثاني فقد ابطلتم قولكم
ان نفي الجهة عنه يكون نفياً لذاته لانه ليس نفياً لذاته وانما هو نفي لحكم
تابع لذاته على زعمكم ○ لا يقال انه لا يعقل اثبات ذات لا في جهة لانا نقول
اذا جاز اثبات ذات عندكم ليس جسماً ولا عرضاً جاز اثبات ذات لا في جهة
اذ لا فرق بينهما بالاضافة الى تسويغ العقل لهما ○ **الشبهة الثالثة**
قولهم قد ثبت ان الله مختص بصفات الكمال حتى لا كمال الا وهو حاصل له
وجهة فوق هي اشرف الجهات فيجب ان يكون الله تعالى مختصاً بها وحاصلاً
فيها وفي هذا ما تريده **والجواب** من وجهين اما اولاً فنقول
ان شرف الجهة امر اضافي وانما هو شرف حاصل بالاضافة لجهة العلو انما
شرفت على جهة السفل لا لامر يخصها بل لما فيها من البركة والرحمة ولكونها
مكاناً للملائكة الذين هم اشرف المخلوقات ولحصول العرش الذي هو اعظم
ما خلق من الاجسام فلو حصلت هذه الامور في جهة السفل لكانت اشرف من
جهة العلو فبطل ما قالوه من ان جهة العلو هي اشرف ○ واما ثانياً فانه لا جهة
يمكن تصورها في العقل الا ويمكن فرض جهة اخرى فوقها الى غير غاية فاذا
لا جهة الا وهي بالاضافة الى ما فوقها سفل فيجب لا يكون الله حاصلاً في شيء

من الجهات

من الجهات وهذا هو مطلوبنا فهذا اقوى ما يعتمدونه من جهة العقل
واما الشبه السمعية فقد تمسكوا بظواهر الآيات
التي توهم الجهة كقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى آامنتم
من في السماء وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملائكة
والروح وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وغيرها من الآيات التي
تدل بظاهرها على الجهة **والجواب** من وجهين اما اولاً فلانا قد
دللنا فيما مضى على انه تعالى تستحيل عليه الجسمية فيجب ان تستحيل عليه
توابعها من الجهة والانتقال والحركة والسكون وغيرها من توابع
الجسمية واما ثانياً فمعارضتهم بقوله تعالى وهو الله في السموات وفي
الارض يعلم سركم وجهركم ○ وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو
رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو
معهم اينما كانوا وقوله انني معكما اسمع وارى فنقول ان دل ما ذكرتموه
من الآيات التي اوردتموها على انه تعالى حاصل في جهة العلو ليدل ما
ذكرناه على انه حاصل في جميع الجهات فاذا تعارضت هذه الظواهر وجب
اطراحها كلها والرجوع الى الادلة العقلية وقد اوضحناها وموضع كل
تاويل كل آية منها كتب التفسير ○ **النوع الثالث منها ما يتعلق ب**
من يزعم انه تعالى محل الحوادث اعلم انا قد حكينا عن الكرامية انهم
يزعمون ان ذاته تعالى محل لتتابع الامور الحادثة مما يجوز على ذاته ولهم
شبهتان **الشبهة الاولى** قولهم قد ثبت ان الله يجب ان يكون مدركاً
ومريداً وكارهاً ومتكلماً فاتصافه بهذه الصفات يستحيل ان يستحقها

لذاته ولمعان قديمة ولمعان حادثة في غيره فاذا ابطلت هذه الاقسام لم
يبق الا انه تعالى يستحقها لمعان حادثة في ذاته وهذا هو مطلوبنا

والجواب انا قد قدمنا الكلام في هذه الصفات واوضحنا الحق
الحق فيها واوردنا بكل واحد ما يشفي ويكفي فلا حاجة بنا الى ايراده
الان **الشبهة الثانية** قالوا القادر منا في الشاهد لا يمكنه ان
يفعل الفعل متعديا عن ذاته الا بعد ان يفعل في ذاته شيئا فوجب ان
يكون حال الغايب كذلك لان مطلق التاثير في ايجاد الفعل لا يختلف حاله
في الشاهد والغايب **والجواب** من وجهين اما اولا فلانه انما وجب
ذلك في حق الواحد منا لما كان الاختراع متعذرا عليه فلهذا لا يفعل
في الغير الغير شاخصه بفعل في نفسه واما القديم تعالى فهو قادر على الاختراع
فلا يفتقر الى ذلك واما ثانيا فلانه اذا جاز ان يحدث في ذاته فعلا من
غير واسطة حادث اخر وفعل اخر جاز ان يحدث في غيره فعلا مباينا
لذاته من غير واسطة فعل في ذاته فثبت بما ذكرنا ان ذاته تعالى ليست
محلا لشئ من الحوادث فهذا هو الكلام على الشبهة فيما اوردوه وتمام
يتم الكلام في تنزيه ذاته عن التشبيه وتوابعه

القول في تنزيه ذاته عن الحاجة ولوازمها

اعلم ان الكلام في تنزيه الله تعالى عن الحاجة الى المنافع وتوابعها وعن
المضار وتوابعها لم يقع فيه خلاف بين اهل القبلة على اختلاف اهوائهم
وتباين طرقهم ولا حكي الخلاف في احتياج ذاته عن غيرهم من الفرق والمخالفة
لملة الاسلام ولا بد من ايراد الدلالة على استغناء ذاته من كل الوجوه

لان

لان العلم بكونه تعالى غنيا هو اصل في تقرير قاعدة الحكمة وتمهيدها واساسها
فاذا حقيقة تنزيه ذاته تعالى عن الحاجة الى غيره انما يظهر بان نقيم الدلالة
على كونه تعالى غنيا في ذاته لا يحتاج الى ايجاد موجد يوجدها ثم بيين انه
تعالى غني عن صفاته لا يحتاج في ثبوتها له الى غيره من فاعل او علة ثم نبين
انه تعالى غني في ذاته عن الاحتياج الى الحيز والمكان والجهة ثم نبين
انه تعالى غني في ذاته عن المنافع وتوابعها وعن دفع المضار وتوابعها
فببيان هذه الامور كلها يكمل الغنا لذاته ويبطل الاحتياج وهذه
الاصول قد تقدم ذكرها في اثبات الذات وفي اثبات الصفات ولكنا
جمعناها هاهنا لنكشف وجه الغنا على الحقيقة ويتبين جوهر هذه المسئلة
وليظهر رونقها باقامة الدلالة على هذه الاصول فلا جرم رتبنا الكلام فيها
على اربع مراتب **المرتبة الاولى** في اقامة الدلالة على انه تعالى
غني في ذاته عن ايجاد موجد يوجده وقبل الخوض في ذلك نذكر حقيقة الغني
اعلم ان معنى الغني في لسان اهل اللغة ومصطلح المتكلمين واحد وهو الحي
الذي ليس بمحتاج فمن كان بهذه الصفة جاز وصفه بكونه غنيا لا محالة
فاذا كان الله تعالى حيا وثبت استحالة الحاجة عليه كانت حقيقة الغني
حاصلة فيه فلهذا وجب وصفه بكونه غنيا ثم ينقسم الغني الى ما يكون
غنيا على الاطلاق والى ما يكون غنيا بشئ دون غيره فمتى كانت الحاجة
مستحيلة على الله كما نشرحه من بعد كان غنيا على الاطلاق ومتى
كانت الحاجة جايزة عليه لم يمتنع وصفه بانه غني بشئ دون غيره كما في حق
الواحد منا فالوصف بالغني مطلقا لا يجوز اطلاقه الا على الله تعالى

لما ذكرناه لا يقال اذا كانت الحاجة مستحيلة على الله فوصفه بكونه غنيا
لا معنى له كما لا يوصف الجماد بكونه غنيا لانا نقول هذا فاسد فان
الغنى انما يكون وصفا في حق من كان حيا فاما الجماد والميت فلا يوصفان
بالغنى فلما كان الله تعالى حيا وجب وصفه بكونه غنيا فاذا تمهدت
هذه القاعدة فدليلنا على كونه تعالى غنيا في ذاته عن ايجاد موجد قد
قررناه فيما سلف فانا قد قدمنا ان الله تعالى واجب الوجود لذاته لا لامر
فلا يفتقر الى ايجاد موجد فلا وجه لاعادته •

المرتبة الثانية

في اقامة الدلالة على كونه تعالى غنيا في صفاته بذاته عن فاعل او علة •
اعلم انا قد قدمنا قولا بالغا في الدلالة على كونه تعالى يستحق هذه الصفات
لذاته وابطلنا قول الاشعرية والكلابية في قولهم بالمعاني القديمة **نعم**
الذي ينبغي ان نذكره هاهنا مما لم يجر له ذكر فيما تقدم هو ابطال ان يكون
تعالى عالما بعلم محدث كما يذهب اليه جهم وهشام فانهما زعما انه تعالى
عالم بعلم يحدثه لنفسه فالمعتمد في فساد مذهبهما ادلة ثلاثة اولها
وهو الذي عول عليه الخوارزمي وتقرير كلامه هو ان مطلق الفعل سواء كان
علما او غير علم لا يمكن حصوله من جهة فاعله الا بالداعي والداعي الى الفعل لا ياتي
الا بعد العلم بحقيقة الفعل المدعو اليه فلا يمكن القديم تعالى ان يفعل هذا
العلم لنفسه الا بعد ان يكون عالما بحقيقته ليصح منه ايجاده فلو لم يكن عالما
الا بهذا العلم للزم الدور وانه محال ٥ وثانيها وهو الذي ارتضاه الشيخ
ابو الحسين وحاصل كلامه هو ان العلم يجري مجرى الفعل المحكم لانه تعلق
مخصوص مطابق لمتعلقه سواء كان من قبيل الاعتقاد او لم يكن فلا ياتي

فعله

الا ممن هو عالم لما ذكرناه فلو كان الله تعالى عالما بعلم يفعله لنفسه على
زعمهما للزم ان يكون عالما قبل ايجاده ليتاتى منه ايجاده فيلزم الوقف
وانه محال ٥ وثالثها وهو الذي ذكره اصحاب ابي هاشم وزبدة ما قالوه
هو ان العلم من قبيل الاعتقاد واقع على وجه مخصوص ولا يتاتى وقوعه
على ذلك الوجه الا ممن هو عالم فلو لم يكن القديم تعالى عالما الا بعلم يفعله
لنفسه لوجب ان يكون عالما قبل ايجاده لهذا العلم وحاصل هذه الادلة وجه
واحد وهو ان القديم تعالى لو كان عالما بعلم يحدثه لنفسه للزم ان يكون
عالما قبل ايجاده لهذا العلم فيلزم الدور او الوقف وهما محالان فبطل ان
يقال ان الله عالم بعلم محدث يفعله لنفسه وتقرير ما ذكره اصحاب ابي هاشم
في العلم وبسط الكلام فيه مذكور في كتاب المغني لقاضي القضاة عبد الجبار
فانه طول في تقرير هذه الدلالة لهم اتناسه ٥

المرتبة الثالثة

في اقامة الدلالة على انه تعالى غني بذاته عن المكان والجهة ٥ والمعتمد
في ابطالهم ما قدمناه في مسائل التجسيم فانا قد ذكرنا استحالة الجسمية
على ذاته وتوابعها فلا وجه لتكريره **نعم** الذي ينبغي ان نذكره مما
لم يتقدم له ذكر هو الكلام في ابطال نقايض هذه الصفات واضدادها
لان القول بتجويز المكان والجهة عليه تعالى يؤدي الى ابطال صفاته
الذاتية واثبات نقايضها فلهذا اوردناه هاهنا والمعتمد في ابطال
نقايض هذه ما ذكره الخوارزمي وهو ان القول باثبات اضداد هذه
الصفات ونقايضها يؤدي الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال مثله
فاذا القول باضدادها ونقايضها محال ٥ وانما قلنا ان القول باضدادها

وتناقضها محال فلانه لو جاز على الله الجهل والعجز والموت والحاجه لكان لا يخلو
اما ان تثبت هذه النقايض مع ثبوت صفاته او مع عدمها فان ثبتت مع ثبوت
صفاته تعالى كان فيه اجتماع الضدين وهذا محال وان ثبتت هذه النقايض
مع عدم صفاته لم يخل الحال عند عدم صفاته اما ان تعدم ذاته او لا
تعدم فان عدمت ذاته فهو محال لانا قد قررنا ان ذاته تعالى واجبة
الوجود لا لامر فيستحيل عليها العدم وان لم تعدم ذاته استحال ان تعدم
صفاته لما قدمنا بيانه من ان صفاته واجبة الثبوت لذاته فثبت ان القول
بجواز نقايض هذه الصفات واضدادها يؤدي الى المحال كما قررناه
واما قلنا ان كلما يؤدي الى المحال فهو محال فهذا معلوم بالضرورة ولا
نفتقر الى دلالة تقرر ما نريده في هذه المرتبة

المرتبة الرابعة

وهي المقصود في هذه المسئلة في اقامة الدلالة على ان الله تعالى لا يجوز
عليه الحاجة الى المنافع وتوابعها ولا يجوز عليه الحاجة الى دفع المضار
وتوابعها فنقول الذي يدل على بطلان الحاجة على الله تعالى الى المنافع
وتوابعها وعلى بطلان الحاجة على الله تعالى الى دفع المضار وتوابعها هو
ان القول بجواز الحاجة الى الله تعالى يلزم منه ان يكون آلما وملتذا والالم
واللذه عليه محالان فالقول بجواز الحاجة عليه محال فهاتان مقدمتان
يلزم من بيانهما وتقريرهما استحالة الحاجة على الله تعالى وهذا هو مطلوبنا ○

اما المقدمة الاولى وهو ان القول بجواز الحاجة على الله تعالى يلزم منه
ان يكون الله آلما وملتذا فبيانها يكون بامرين احدهما ان الحاجة هي
المنفعة ودفع المضرة ودليلنا على ذلك هو ان معقول الحاجة وحقيقتها
ليس الا النفع ودفع الضرر ولا يفهم منها امر سوى ما ذكرناه فانا متى

عزلنا

عزلنا عن انفسنا العلم بالنفع ودفع الضرر فانه لا يعقل معنى الحاجة اصلا
وهذا يدل على ان العلم بالنفع ودفع الضرر اصل في العلم بماهيتها و
معقول امرها وثانيهما ان المنفعة هي اللذه وما يتبعها من فرح وسرور
وان المضره هي الالم وما يتبعه من غم وحزن ودليلنا على ذلك هو ان المفهوم
من المنفعة ودفع المضرة ليس الا ما ذكرناه فانا متى عزلنا عن انفسنا
العلم باللذه وما يتبعها والالم وما يتبعه لم يكن معقول المنفعة و
المضرة على حال وهذا يدل على ان العلم باللذه والالم وتوابعهما اصل
في معقول المنفعة والمضرة ولا يفهما من دون ما ذكرناه فثبت
بما ذكرناه ان تجويز الحاجة على الله يلزم منه ان يكون الله آلما وملتذا فـ
هي المقدمة الاولى ○ **واما** المقدمة الثانية وهي ان الالم واللذه على
الله تعالى محال فالمعتمد في بيانه مسالك

المسلك الاول

وهو الذي عول عليه الجماهير من اصحاب ابي هاشم واول من سبق الى
استخراج هذه الدلالة الشيخ ابو اسحق وحاصل ما ذكره قاضي القضاة
في المغني حكاية عنه اما اللذه فلو صحت على الله تعالى للزم من فرض صحتها
محال وما يلزمه المحال فهو محال فاذا القول بصحة اللذه على الله تعالى
محال واما قلنا انه تعالى لو صحت عليه اللذه للزم من فرض صحتها محال
فلانه تعالى اذا كان عالما بما له في ايجاد الملتذ به من المنفعة العظيمة
وانه قادر على ايجاد الملتذ به وعالم بانه لا مانع له عن تحصيله فانا نعلم
بالضرورة انه يكون ملجأ الى ايجاد الملتذ به لان حقيقة الالجاء حاصلة في
حقه تعالى واذا كان الامر هكذا فحينئذ يلزم منه محالان ○ احدهما انه

يجب ايجاد الملتذ به قبل الوقت الذى اوجده وقبله الى غير غاية وهذا
محال لا يقال هذا ابتنا منكم على ان داعيه اللذه اذا كانت محققه وخلصت
عن الصوارف وكان الملتذ به ممكن الحصول فانه يجب حصول الملتذ به
ووجوده ونحن لا نسلم ما ذكرتموه فلا بد من اقامة الدلالة عليه لانا
نقول العلم به ضروري فانا نعلم ان الواحد منا اذا توفر دواعيه الى الفعل
وزالت الصوارف فانه يجب حصوله لا محالة وسياتى تقريره فى الداعى
بعون الله تعالى وهذا التوجيه فى الالزام احسن من ان يقال لو كان تعالى
ملجا الى ايجاد الملتذ به للزم ايجاده فى الازل فانّ العقل لا يعقل ايجاده
فى الازل لان ما له اول لا يعقل نفيا لا اولية عنه وثانيهما انه كان
يلزم ان لا ينتهى الى حد فى ايجاد الملتذ به دون حد ولا قدر دون قدر
فيلزم وجود ما لا نهاية له وهذا محال ايضا لا يقال انما يلزم ان يوجد ما
من الامور الملتذ به اكثر مما اوجده اذا لم يكن ثم مفسدة فاما اذا حصل
ان يكون فى الزيادة على ما اوجده مفسدة لم يلزم ما قلتموه لانا نقول
ان تجويز هذه المفسدة التى ادعيتموها لا يعقل لانها لا تخلو اما ان تكون
راجعة اليه او الى غيره ومحال ان تكون راجعة اليه لان ايجاد الملتذ
به منفعة له ولذة فكيف يقال انه مفسدة عليه ولا يمكن ان تكون راجعة
الى غيره لان علمه بما له فى ايجاد الملتذ به من المنفعة يصرفه عن ايجاد من
تكون هذه المنفعة مفسدة فى حقه فوجب ان يكون داعيه متوفرا الى
الايجاد الزيادة على ما اوجده كما قلناه وثبت بما حققناه انه يلزم من فرض
صحة اللذة عليه تعالى محال وانما قلنا ان كل ما يلزم عليه المحال فهو محال

مثله

مثله فهذا معلوم بالضرورة فان الامور الصحيحة لا يلزم عليها محال
فبطل ان يكون الله تعالى ملتذا واما الالم فالذي عولوا عليه فى ابطاله
امران احدهما انه لو جاز عليه الالم لجازت عليه اللذة وقد استحالت اللذة
بما ذكرناه فيجب استحالة الالم وانما قلنا انه لو جاز عليه الالم لجازت
عليه اللذة فلان الواحد منا قد يتألم بما يلتذ به ويلتذ بما يتألم به فلو
جاز احدهما عليه لجاز الاخر وثانيهما ان الالم لا يجوز الا على من يجوز فى
حقه النقصان والنقصان والزيادة انما يكونان فى حق الاجسام والله
تعالى تستحيل عليه الجسمية كما مر بيانه فهذا ما عول عليه اصحاب الشيخ
ابي هاشم في نفي اللذة والالم على الله تعالى مع تهذيب مسائله وحذف الكثير
فضلاته

المسلك الثاني ذكره الخوارزمي رحمه الله

وتقريره ما قاله فى نفى الالم واللذة عن ذات الله تعالى هو ان كونه تعالى
ألما وملتذا ليس معلوما ثبوته ولا طريق اليه وكل ما ليس معلوما
ثبوته ولا طريق اليه وجب نفيه وانما قلنا انه ليس معلوما ثبوته فهذا
ظاهر لانه ليس مدركا ولا يوجد من جهة النفس ولا يعد فى الامور
البديهية فبطل ان يقال انه معلوم من النفس وانما قلنا انه لا طريق اليهما
فلان الطريق اليهما لا يخلو من قسمين فالقسم الاول ان تكون الطريق
اليهما امرا عقليا وهو على وجهين اما ان يكون الدليل عليهما امرا مؤثرا
فيهما واما ان يكون امرا اثرا عنهما اما الوجه الاول وهو ان يكون
الطريق اليهما امرا يؤثر فيهما ولا يعقل الا احد امرين احدهما ان يقال ان ذات
القديم اثرت له فى كونه ألما وملتذا وهذا باطل لانه تعالى لو كان ألما

وملتذا لوجب ان يكون ملجأ الى ايجاد جميع المشتهيات الى غير غاية ولو
كان الما لذاته لكان يلزم الا يوجد شيا من المنفرات وهذا معلوم بطلانه
وثانيهما ان يقال ان فاعلا فعل للقديم كونه آلما وملتذا ولا طريق الى
قديم آخر غير القديم فبطل ان يكون الطريق اليهما امرا يؤثر فيهما ٥
الوجه الثاني ان يكون الطريق اليهما امرا اثباتيه لان ذلك الامر
لا يخلو حاله اما ان يكون هو صحة الفعل مطلقا او صحة الاحكام او صفة
القادرية او صفة العالمية وكل هذه الامور نعلم بالضرورة انه لا دلالة
فيها على كون القديم آلما وملتذا فبطل ان يكون المؤثر فيهما امرا عقليا
القسم الثاني ان يكون الطريق اليهما امرا سمعيا وهذا باطل لان الادلة
الشرعية انما يثبت كونها حجة متى دللنا على كونه غنيا عن الانتفاعات وانه
لا يجوز عليه الالم واللذة فكيف يقال ان ادلة الشرع حجة على اثباتهما
وهو لا يكون حجة الا بعد نفيهما فثبت بما ذكرنا انه لا طريق اليهما واما
ان ما لا دليل عليه وجب نفيه فلان في تجويزه حصول كل جهالة وابطال ما
قد تقرر من الامور الضرورية والنظرية فبطل بما ذكرناه كونه تعالى آلما
وملتذا فهذا ما لخصناه من كلام صاحب المعتمد مع تهذيب ما لم يذكره

المسلك الثالث وهو الذي اعتمده الشيخ ابو الحسين في استحالة
الالم واللذة على الله تعالى ومحصول كلامه هو ان حقيقة الالم هو ادراك
ما لا يلائم المزاج وينافيه وحقيقة اللذة هو ادراك ما يلايم المزاج و
يوافقه والله تعالى ليس بذي مزاج فيستحيل عليه ان يكون موافقا له
ومخالفا من اللذة والالم فهذا ما عول عليه ابو الحسين في نفي كونه تعالى
آلما وملتذا وفيه نظر من وجهين اما اولا فهذا مبني على ان الالم

واللذة

واللذة يحتاجان في العلم بحقائقهما الى الحد والتعريف كما ادعاه بعض الناس
وان تعريفهما ما ذكره وهذا فاسد فان الغرض من التعريف ايضاح المجهول
بالمعلوم واظهر الحقائق واجلاها في العقل العلم بالمحسوسات والامور
الموجودة من النفس ومنها الالم واللذة فانهما من الامور المحسوسة وهما
ايضا موجودان من النفس فان كل عاقل يجد تركهما من نفسه ويدرك
التفرقة بينهما وبين غيرهما من سائر الحقائق فبطل ان يقال انهما محتاجان
الى تعريف ٥ واما ثانيا فهب انا سلمنا ان اللذة هي ادراك الملايم فلم
زعمتم ان كل ملايم فهو ملايم المزاج فلا يلزم من نفينا لملايمة المزاج
في حق الله تعالى ان ننفي مطلق الملايمة فما المانع من حصول ما يلايم
ذات الله تعالى وان لم يكن ثم مزاج فلا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فاذا انتفت ملايمة المزاج وهي الخاصة لم يلزم انتفاء الملايمة مطلقا وهي
العامة **المسلك الرابع** اعتمده الشيخ ابو هاشم وتقرير
ما قاله هو انه تعالى لو جاز عليه الالم واللذة لجاز عليه الشهوة والنفار
ولو جاز عليه الشهوة والنفار لجاز عليه الزيادة والنقصان والزيادة
والنقصان انما يجوزان في حق الاجسام وقد قررنا استحالة كونه
تعالى جسما فبطل ان يكون آلما وملتذا وانما قلنا انه تعالى لو جاز عليه
الالم واللذة لجاز عليه الشهوة والنفرة فلان الالم واللذة انما يعقلان
مع الشهوة والنفرة فلا يكون الالم الما الا بمقارنة النفرة ولا تكون
اللذة لذة الا بمقارنة الشهوة وانما قلنا ان الشهوة والنفرة لا يجوزان
الا على من يجوز عليه الزيادة والنقصان فلانا نعلم بالضرورة انا لو
سنا متى ادركنا ما نشتهيه فانه يزيد عليه جسمه ومتى ادركنا ما ينفر عنه

طبعه فانه يشق عليه حسمه وهذا معلوم من حكم الشهوة والنفرة
لا يقال انا لا نسلم ان الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفرة حتى
يلزمنا ما ذكرتموه وانما نقول ان الزيادة والنقصان في الشهوة و
النفرة بمجرى العادة من جهة الله تعالى لانا نقول هذا فاسد بل نعلم
بالضرورة ان الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفرة كما نعلم ان من
حكم اللذة مقارنة الشهوة ومن حكم الالم مقارنة النفرة فلو جاز ان يقال
ان الزيادة والنقصان ليسا من حكم الشهوة والنفار وانما هما بمجرى العادة
من جهة الله تعالى لجاز ان يقال ان مقارنة اللذة الشهوة للذة ومقارنة
الالم للنفرة ليس لانهما من خواصهما ولوازمهما وانما كان ذلك بمجرى العادة
من جهة الله تعالى لان بعد احدهما في العقل كبعد الاخر فاذا ثبت و
استقر ما قاله ابو هاشم في تقرير هذا المسلك فهذه المسالك كلها دالة على
استحالة الالم واللذة على الله تعالى وفي ذلك ما نريده من استحالة
الحاجة على ذات الله تعالى لا يقال كيف تحيلون الحاجة على ذات الله تعالى
ومع ذلك فانكم تقولون لو ان ذات القديم تعالى لو لم تكن حاصلة على صفات
الكمال التي هي القادرية والعالمية وسائرها لكان ناقصا تعالى الله عن
النقصان علوا كبيرا فيلزمكم ان يكون الله تعالى محتاجا اليها ليكون حاصلا
على صفات الكمال لانا نقول الحاجة انما تعقل بالافتقار الى الغير والغير
لا تعقل بين الذات وصفاتها فليس ما ذكرتموه من باب الحاجة في شيء لما ذكرناه

تنبيه اعلم انا قد قررنا ان ذاته تعالى غير متصفة بالمنفعة
والمضرة والشهوة والنفار وانها مستحيلة على ذاته تعالى فهي ايضا
غير متصفة بهذه الكيفيات التابعة لها نحو الفرح والسرور والغم والحزن
والاسف والغضب والاشفاق والخوف والفزع وغيرها ودليلنا على

استحالتها

استحالتها على الله تعالى هو ان هذه الامور راجعة في حقايقها الى الشهوة
والنفرة والجهل على اعتبارات مختلفة ووجوه مخصوصة تكون واقعة
عليها فاذا كانت الشهوة والنفرة والجهل مستحيلة على الله تعالى استحالت
هذه الامور لانها راجعة اليها فهذا هو الكلام في استحالة الحاجة على
ذات الله تعالى وبالله التوفيق

القول في تنزيه ذاته تعالى عن الرؤية

وسائر الادراكات ويشتمل على تمهيد وفصول اربعة

اما التمهيد

فنذكر فيه تلخيص محل النزاع فنقول ذهبت الزيدية وشيوخ المعتزلة
البصرية والبغدادية وجميع فرق الخوارج واكثر المرجئة الى ان الله تعالى
لا يرى بالابصار ولا يدرك بشيء من الحواس فاما القائلون بتجويز الرؤية
فهم فريقان الفريق الاول هم المجسمة والحشوية المشبهة فانهم
ذهبوا الى ان الله يرى بالابصار في جهة ومن جهة وانه يجوز لمسه
لاعتقادهم فيه انه تعالى جسم ومرد الخلاف بيننا وبينهم الى كونه تعالى جسما
لانا لو سلمنا لهم كونه تعالى جسما لم ننازعهم في صحة كونه مرئيا ولهذا قدمنا
الكلام على كونه تعالى جسما لما كان اصلا لهذه المسألة الفريق الثاني
هم الاشعرية والحشوية غير المشبهة فانهم زعموا ان الله يرى بالابصار
وليس جسما وقالوا انها رؤية غير مكيفة بحصوله في جهة من الجهات لا فوق
ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا قدام واعلم ان التحقيق
عندي ان الخلاف بيننا وبين المحققين من متاخري الاشعرية في هذه المسألة
انما هو من حيث اللفظ واما المعنى فنحن متفقون عليه وبيانه ان الغزالي ذكر

في كتابه الاقتصاد ان الرؤيه عبارة عن تجلي مخصوص لا تنكره العقول وهذا
هو الذي نريد بالعلم ونحن لا ننكره ولا نأباه وذكر ابن الخطيب في كتاب
الاربعين ان الادله العقليه في هذه المسئله غير معتمده اصلا وانها ليست
قويه وذكر في كتابه النهايه بعد تحريره للادله العقليه ثم حكى هو عن
اصحابه انهم قد حرروها على وجوه كثيره وكلها ضعيفه ثم قال في
اخرها ويقرب ان يكون الخلاف في هذه المسئله لفظياً فاما المتقدمون
من الاشعريه فقد اطلقوا القول بان الله تعالى يرى بالابصار في الاخره وانه
يراه المومنون دون غيرهم ونحن نورد الادله على بطلان كلام المتقدمين
ورد مقالتهم فاما المحققون من متاخريهم فلا وجه للكلام معهم لما قررنا
وقد ذكرنا القول في تفاصيل الادراك وقدمنا الكلام على اكثر مسائله
عند اثبات المدركيه لله تعالى فلا وجه لاعادته فهذا هو الكلام في
التمهيد ونشرع الان في شرح الفصول الاتيه بعده بعون الله تعالى

الفصل الاول في تحرير الادلة العقلية

على استحالة رؤيته تعالى والمعتمد فيه مسالك ثلاثة **المسلك الاول**
دلالة المقابله وعليها تعويل الجماهير من المعتزله وتقريرها
هو ان الرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلاً او في حكم المقابل
واحترزنا بقولنا او في حكم المقابل عن رؤيه الانسان وجهه في المراه
فانه وان لم يكن مقابلا فهو في حكم المقابل والله تعالى ليس مقابلا
ولا في حكمه فيستحيل ان يكون مرئياً فهاتان مقدمتان اما المقدمه
الاولى وهو ان الرائي بالحاسه لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكم

المقابل وهي ضروريه لا محاله بعد الخبره والاستقراء فان من يجوز ان يرى
بالحاسه ما هو في خلاف جهة محاذاتها فقد كابر عقله ودفع المعاينه
وانكر ما هو معلوم بالضروره عند العقلاء ولزمه على هذا ان يجوز رؤيه
المعدوم ولمس الاصوات وسماع الالوان وغير ذلك من الامور المستحيله
لان بعدها في العقل متساو واما المقدمه الثانيه وهو ان الله تعالى
ليس مقابلا ولا في حكمه فهي متفق عليها لان مخالفنا في هذه المسئله يعترف
بان الله تعالى ليس مقابلا ولا في حكم المقابل لانهم وان قالوا بصحة الرؤيه
مطلقاً فانهم يقولون باستحالة الجهة على الله تعالى فيلزم من هذا القول
باستحالة الرؤيه على الله تعالى وهذا هو مطلوبنا **وتمام تقرير هذه**
الدلالة بايراد الاسوله والانفصال عنها وهي خمسه **السؤال الاول**
قولهم ان هذه الدلاله مؤسسه على ان الواحد منا انما يرى ما يراه
لكان الحاسه الصحيحه فقط ونحن لا نسلم ذلك بل نقول الواحد منا
انما ان يرى ما يراه لادراك يخلقه الله تعالى في عينه وان صحة الحاسه
ليست كافيه في الادراك كما زعمتم واذا كان الامر هكذا ابطل قولكم
ان الرائي بالحاسه لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكم المقابل بل لا يمتنع
على هذا ان يرى الله تعالى وان لم يكن مقابلا ولا في حكمه بان يخلق
الادراك في اعياننا فلا نفتقر الى شرط المقابله **وجوابه**
انا قد قررنا فيما سلف بطلان القول بكون الادراك معنى بادلة
نفيسه وبينا ان الواحد منا متى كان صحيح الحاسه والموانع في
حقه مرتفعه والمدرك موجود فانه يجب ان يدرك وان عدم كل
امر ومتى لم يحصل هذه الامور استحال ان يدرك وان وجد كل امر

وان ذلك من الامور الضرورية التي لا يمكن دفعها ويستحيل خلافها فلا
وجه لتكريره **السؤال الثاني** بم تنكرون على من يقول انما
وجب في الواحد منا انه لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكمه لان
ذلك من الامور العادية وما كان حصوله بالعادة جاز خلافه فلا يمتنع
ان يكون الله تعالى مرئيا في الاخرة وان لم يكن مقابلا ولا في حكم المقابل
وهذا السؤال هو الذي عول عليه ابن الخطيب في دفع هذه القاعدة فانه
ذكر في كتابه النهاية انا نحلف بالايمان المغلظة انا لما راجعنا انفسنا لم
نجد العلم بوجوب ما ذكرتموه ازيد من العلم بوجوب استمرار الامور
العادية التي توافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها فليس استبعاد
ان يرى الواحد منا ما ليس مقابلا ولا في حكم المقابل باقوى من استبعاد
مخالفة الامور العادية فاذا جاز مخالفة الامور العادية من غير مانع
جاز مخالفة ما ذكرتموه من غير مانع ايضا **وجوابه** انا لما
لا يمكن احدها بالدعاوى والايمان المغلظة وانما الطريق الى تقريرها
واثباتها هو النظر وتحكيم العقل ولا شك انا اذا احتجنا عقولنا فوجدناها
قاضية باستحالة ان يكون الواحد منا صحيح الحاسة والموانع
مرتفعة ثم يكون بين يديه فيل وهو لا يدركه وان يتحقق بصره
الى السماء وفيها الشمس ثم لا يدركها وان يطبق عليه في تنور مسجر
وهو لا يدرك حرارتها وغير ذلك من الامور التي نعلم بالضرورة
استحالتها فعلمنا ان هذا ليس من باب الامور العادية لان ما كان
طريقه العادة فالعقل لا يمنع من جواز خلافه وقد علمنا استحالة خلاف
هذه الامور التي قررناها فعلمنا ان الطريق اليها ليس هو العادة ٥

لا يقال

لا يقال لو كان العلم بما ذكرتموه امرا ضروريا لما وقع فيه نزاع
بين العقلاء ولم تنكره الاشعرية على كثرتهم لان العلوم الضرورية
لا يقع فيها اختلاف بين العقلاء لانا نقول لا شك ان العلم بما ذكرناه
هو ضروري كما ادعينا ولكن العلم بكونه ضروريا ليس هو معلوم
بالضرورة وانما طريق العلم بكونه ضروريا هو النظر والاستدلال
والعلوم النظرية لا شك في تفاوت العقلاء في ادراكها وتحصيلها فهذا
ما لخصناه من كلام ابي الحسين جوابا عما ذكره ابن الخطيب مع زيادة
تهذيب مما لم يذكره في كلامه **السؤال الثالث** ليس قد
ثبت ان القديم تعالى يرى هذه المرئيات من غير مقابلة فلم لا يجوز
ان نراه ايضا من غير مقابلة فكيف قلتم ان الرائي لا يرى الا ما كان
مقابلا او في حكم المقابل فاذا بطل اشتراط المقابلة في حق رؤيته
تعالى لنا فهلا جاز ان يبطل شرط المقابلة لاجل رؤيتنا له من غير فرق
بينهما **وجوابه** انا انما ادعينا الضرورة في وجوب اشتراط
المقابلة في حق الرائي بالحاسة وابدناه بالخبرة والاستقراء واما
من ليس رائيا بحاسة فلا يلزم ذلك في حقه ولهذا فان اكثر الشرائط
المعتبرة المعتبرة في الرؤية انما وجب اشتراطها لاجل الحاسة نحو
حصول الضيا وارتفاع الموانع فدل على ان هذه الامور انما وجب
اشتراطها في حق الرائي بالحاسة فلا يلزم ذلك في حقه تعالى لما ادعيناه
السؤال الرابع انا نعلم الله تعالى بلا كيفية والمعنى بهذا
انه لا يمكن الاحاطة بكنه ذاته ولا يمكن الوصول الى معرفة حقيقتها
فلم لا يجوز ان تكون رؤيتنا له بلا كيفية وهو ان نراه من دون مقابلة

ولا في جهة **وجوابه** ان الكلام في كيفيته التي فرع على الكلام
في حقيقته واحكام معقوله وقد قررنا ان حقيقة الرؤية في حق الرائي بالحاسة
لابد فيها من حصول المقابلة لانها اصل في معقول حقيقتها فلا يمكن فهمها
من دونها كما ان العلم لا بد فيه من حصول حقيقته وهو اعتقاد الشيء على
ما هو به ثم الكلام بعد ذلك في كيفية الاحاطة وعدمها فرع على ذلك فاذا
لا بد في الرائي بالحاسة من حصول المقابلة في حقه وهم لا يقولون به ٥

السؤال الخامس انا سلمنا ان المقابلة شرط في رؤيتنا بهذه
الحواس فبم تنكرون على من يقول ان الله تعالى يرى في الآخرة بحاسة
سادسة غير هذه الحواس مخالفة لها فلا يلزم ان يكون مقابلا ٥

وجوابه ان هذا الشرط وهو المقابلة انما اوجبنا اشتراطه في
حق الرائي بالحاسة مطلقا لان العلم الضروري لم يفصل بين حاسة وحاسة
واذا كان الامر هكذا فنقول في مخالفة هذه الحاسة التي تجوزونها
بهذه الحواس التي فينا ليس باقوى ولا ابلغ من اختلافها في انفسها فاذا
كانت هذه الحواس التي فينا مع اختلافها وتباينها متفقة في وجوب اشتراط
المقابلة وجب في تلك الحاسة ان تكون المقابلة شرطا فيها لما حققناه فهذا
منتهى تقرير هذا المسلك • واعلم ان الشيخ ابا الحسين لما حرر دلالة
المقابلة صرح في آخر كلامه بانها انما تدل على استحالة رؤيتنا لله تعالى
فاما على انه تعالى ليس مرئيا في نفسه فلا وانما يؤخذ من دلالة ثانية
غير هذه **نعم** يمكن ان يقال ليس احد من الامة يقول بانه يصح ان يكون مرئيا
مع استحالة رؤيتنا فيكون هذا القول مردودا لاجماع

المسلك الثاني دلالة الموانع وقد عول عليها اكثر المعتزلة ووجهها

في

في الاستدلال على وجوه كثيرة ونحن نحررها كما ذكره الشيخ ابو الحسين
فنقول القول بصحة الرؤية يفضي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال
فالقول بصحة الرؤية على الله تعالى محال وانما قلنا ان القول بصحة رؤيته
تعالى محال فلانه تعالى لو صحت رؤيته منا في حالة من الحالات لصح ان نراه
الآن ولو صح ان نراه الآن لوجب ان نراه الآن فلما لم نره الآن استحال
ان نراه في حالة من الحالات وهذا هو مطلوبنا وانما قلنا انه لو صح ان نراه
في حالة من الحالات لصح ان نراه الآن فلان كونه بحال يصح ان يكون مرئيا
انما حكم يثبت له اما لذاته او لبعض ما يلزم ذاته وعلى كلا الوجهين
فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة فثبت انه لو صح ان نراه
في حالة من الحالات لصح ان نراه الآن وانما قلنا انه لو صح ان نراه الآن لوجب
ان نراه الآن فلان الحاسة اذا كانت صحيحة والمرئي حاضر في الفضا
من غير ان يكون المرئي في غاية الصغر واللطافة وارتفعت سائر الموانع فانه
متى كانت الحالة هكذا فانه يجب حصول الرؤية اذ لو لم يجب حصول
الرؤية عند تكامل هذه الامور لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و
اصوات هائلة ونحن لا ندركها وهذا باطل بما ذكرناه في مسئلة الادراك
فاذا تمهدت هذه القاعدة فنقول هذه الشرائط لا يمكن اعتبارها في
حق الله تعالى لانها لا تعقل الا في حق الاجسام او ما يحل فيها من الالوان
الحاصلة فيها واذا لم يعقل اعتبار هذه الشرائط في رؤية الله تعالى بطل
اشتراطها ووجب ان يكون مجرد سلامة الحواس وصحة كونه مرئيا كافيا
في حصول رؤيته لنا فيلزم من هذا ان تدوم رؤية اصحاب الحواس لله تعالى

وهذا باطل بالضرورة فثبت ان القول بصحة الرؤية لله تعالى يؤدي
الى المحال واما قلنا ان كل ما يؤدي الى المحال فهو محال فهذا معلوم
بالضرورة لان الامور الصحيحة لا يلزم منه محال فبطل بما ذكرنا ان يكون
الله تعالى مرئيا **ولما تقرر هذه الادلة بايراد الاسئلة**
والانفصال عنها وجملتها اربعة **السؤال الاول** انا نقول سبب هذه
اللاادراكات انما هي هذه الامور التي هي البعد وعدم المحاذاة للرائي والطافة
والحجب الكثيفة وعدم الضيا الحاصل بين الرائي والمرئي كلها موانع
عن الرؤية ونحن لا نسلم كونها موانع عنها فاقيموا دلالة على كونها موانع
ليتم ما ذكرتم من استحالة الرؤية على الله تعالى كما زعمتم **وجوابه**
من وجهين اما اولا فلان كون هذه الامور موانع معلوم بالضرورة بعد
الخبرة والاستقراء فانكار كونها موانع مكابرة للعقل ومبدا فعقله البحث
وما يورد من التشكيك على كونها غير موانع كان يقال لو كان البعد
مانعا عن الرؤية لما رأينا النجوم ولو كانت الحجب الكثيفة مانعة لما رأينا
ما وراء الزجاج وغير ذلك مما لا يستحق جوابا لان التشكيك في مثل هذه الامور
يفسد القضايا العقلية ويجر الى السفسطة فلا يسمع ولا يستحق جوابا
واما ثانيا فلانا لو سلمنا كونها غير موانع كما زعمتم فالمقصود حاصل لانه
اذا ثبت ان الله تعالى موجود وان الواحد منا متى صح ان يرى وجب ان
يكون رائيا وان الموانع في حق الله تعالى مرتفعة فلو كان الله تعالى مرئيا
لوجب ان نراه وخلافه معلوم بالضرورة **السؤال الثاني** هب
انا سلمنا ان هذه الامور موانع وان العلم بكونها موانع معلوم بالضرورة

فلم

فلم تنكرون على من يجوز مانعا سوى هذه الامور يمنع من رؤيتنا له
فلهذا لم نتمكن من رؤيته لاجل هذا المانع الموجود **وجوابه** ان
مثل هذا المانع لا يعقل وتجويز مانع سوى هذه الامور التي ذكرناها
يفتح باب كل جهالة ويؤدي الى تجويز ان يكون بين ايدينا جبال شامخة
واصوات هائلة ونحن لا ندركها لمانع غير معقول ولعل الواحد منا
الان حصل عن ادراكها مانع لا يعقل واستحالة هذا معلوم بالضرورة
السؤال الثالث هب انا سلمنا انه لا مانع سوى هذه الامور
التي عددتموها ولكن لا نسلم انها مرتفعة في حق الله تعالى بل نقول المانع
من رؤيتنا لله تعالى هو عدم المقابلة لان المقابلة في حقه تعالى محال
واستحالة الشرط اقوى في المنع عن رؤيته من صحته وانتفائه فاذا صح
كون المقابلة شرطا في رؤيتنا لجميع المرئيات وصح انها ممتنعة في حق الله
تعالى فحينئذ يمكنكم القطع على استحالة رؤيتنا له ولا يمكنكم القطع على
استحالة كونه مرئيا في نفسه اصلا **وجوابه** ان مقصودنا من
الدلالة حاصل فانا قد قررنا الدلالة على استحالة رؤيتنا القديم وان الرؤية
بالحواس مشروطة بالمقابلة وهي مستحيلة في حق الله فلا جرم استحال منا
ان نراه وهذا هو المطلوب **السؤال الرابع** لم تنكرون على من يقول
انا نرى القديم تعالى الان وانا عالمون به من الضرورة من جهة الادراك
وجوابه ان هذا باطل فانا لو علمناه ضرورة من جهة الادراك لما
وقع فيه خلاف بين العقلاء كما لا يقع بينهم خلاف في هذه الامور المدركة
كسواد الليل وبياض النهار فهذا هو الكلام في تقرير دلالة الموانع وتتمتها

على اصول المعتزلة **واعلم** ان فى هذه الدلالة نظرا من وجهين احدهما
ان دلالة الموانع فى الحقيقة راجعة الى دلالة المقابلة وبيانه انا اذا ابطلنا
فى تجريد دلالة الموانع لو كان الله تعالى مرئيا لوجب ان نراه الان اذ لا مانع
يمنعنا عن رؤيته كان لقائل ان يقول انما تعذرت علينا رؤيته لمانع فى
حقه تعالى وهو عدم المقابلة لان المقابلة شرط رؤيتنا فى جميع ما نراه
وهى مستحيلة فى حقه تعالى فلهذا استحالت رؤيته لاستحالة المقابلة عليه ٥
فاذا قيل لنا المقابلة فى حقه تعالى محال قلنا اذا كانت دلالة الموانع لا تستقيم
دلالة ولا يمكن تقريرها ولا تحقيق قاعدتها الا بذكر دلالة المقابلة وجب
ان يكون دلالة المقابلة هى المعتمدة فلهذا قلنا ان دلالة الموانع هى بالحقيقة
راجعة الى دلالة المقابلة وثانيهما انا لو سلمنا انها دلالة مستقلة بنفسها لكنها
انما تدل على استحالة رؤيتنا الله تعالى فقط فاما على انه ليس مرئيا فى نفسه فلا
تدل عليه وظاهر كلام ابى الحسين ابطال دلالة الموانع وتزييفهما
فهذا الملخص ما وجدته للمعتزلة فى تقرير هذين المسلكين وعليهما تعويلهم
فى الادلة العقلية ٥

المسلك الثالث حجة الخوارزمى

رحمه الله تعالى وحاصل كلامه فى الاستدلال على استحالة الرؤية على
الله تعالى بالادلة العقلية هو انه جعل دلالة المقابلة ودلالة الموانع دلالة
واحدة ومشاها على وجه واحد فلهذا كان اقوى واسد مما ذكروه
وتحريرها على منهاج اسد لا لهم هو انه تعالى قد ثبت انا غير رائين له
ولا مدركين لذاته الان فلا يخلو انتفاء رؤيتنا له من وجوه خمسة اما لانا
لسنا على الصفة التى لمكانها يصح ان نراه واما لانه تعالى ليس على الصفة
التى لمكانها يصح ان يكون مرئيا مدركا واما لان مانعا يمنعنا عن رؤيته

وادراكه

وادراكه واما لان شروط الرؤية له مستحيلة عليه واما لانه تعالى
مستحيل ان يكون مرئيا فى نفسه وهذه الوجوه كلها باطلة سوى الوجه الخامس
ونحن نذكر ابطال كل واحد منها ليصح ما ذكرناه من ان استحالة رؤيته
تعالى انما كانت لانه ليس مرئيا فى نفسه بعون الله تعالى ٥ اما الوجه الاول
وهو انا انما لم نره تعالى لانا لسنا على الصفة التى لمكانها يصح ان نرى فهذا
باطل لانا قد قررنا فيما سلف ان الصفة التى لمكانها يصح ان يدرك المدركات
انما هى كوننا احياء سليمى الحواس ولا شبهة فى كوننا على هذه الصفة الان
وابطلنا القول بالادراك فلا نعيده وثبت ان الواحد منا على الصفة التى
لمكانها يدرك كل ما يدركه واما الوجه الثانى وهو انا انما لم نره لانه
تعالى ليس على الصفة التى لمكانها يصح ان يكون مرئيا فهذا باطل ايضا
لانه تعالى انما صح ان يكون مرئيا على قول مخالفينا انما هو لذاته او لبعض
ما يلزم ذاته وعلى كلا الوجهين يلزم من استمرار ذاته واستمرار لوازمها
استمرار هذه الصحة ٥ واما الوجه الثالث وهو انا انما لم نره لان مانعا
يمنعنا عن رؤيته فهو باطل ايضا لان الموانع المعقولة ليست الا البعد
واللطافة والرقة والحجب الكثيفة وعدم الضياء وهذه الموانع كلها لا
تعقل صورها ولا يمكن كونها مانعة الا من رؤية الاجسام والالوان
واذا استحال ان يكون الله تعالى بصفة الاجسام والالوان استحال كونها مانعة
عن رؤيته لا محالة **واما** الوجه الرابع وهو ان يقال انما لم نره لان
شرط رؤيتنا فى كل ما نراه من المرئيات انما هو المقابلة وما فى حكمها
والمقابلة فى حق الله تعالى مستحيلة فبطل ان تكون رؤيتنا له لبطلان شرط
الرؤية فى حقنا لا لانه غير مرئى فى نفسه وهذا باطل ايضا لان المقابلة

لا يعقل كونها شرطا الا في حق الاجسام والالوان فاذا استحال في حق الله تعالى
ان يكون جسما او عرضا استحال كونها شرطا في رؤيته لان من حق كل شرط
ان يكون مسبوقا بامكان تصوره وان يكون حصوله معقولا في نفسه فاما
اذا كان لا يعقل تصوره ولا يمكن حصوله استحال جعله شرطا فبطل بما
ذكرناه ان يقال ان استحالة رؤيتنا له انما كان لاستحالة الشرط وهي
المقابلة لما حققناه فاذا بطلت هذه الاوجه الاربعة كلها لم يبق الا الوجه
الخامس وهو انا انما لم نره الان لاستحالة كونه تعالى مرئيا في نفسه فلا يمكن
ان يرى نفسه ولا يراه غيره فهذا تقرير الدلالة العقلية على ما ذكره الخوارزمي
واعلم ان الفرق في توجيه الدلالة بين ما ذكره الشيخ ابو الحسين وسائر
الشيوخ وبين ما ذكره الخوارزمي من وجهين احدهما من حيث الصورة
وذلك ان ابا الحسين يجعل دلالة المقابلة ودلالة الموانع كل واحد منهما
مستقلة بنفسها كما فعله سائر الشيوخ خلا انه ربما قال ان دلالة
الموانع في الحقيقة راجعة الى دلالة المقابلة كما نقلناه عنه واما الخوارزمي
فانه يجعلهما دلالة واحدة احد مقدمات دلالة الموانع كما ذكرناه في تحرير
دلالته وثانيهما من حيث الفائدة وهو انه باق على مساق استدلال الشيخ
ابي الحسين بدلالة الموانع ودلالة المقابلة ان دلالتهما مقصورة على
استحالة كوننا رائين له لا على استحالة كونه تعالى مرئيا في نفسه فاما
الخوارزمي فانه باق على مساق استدلاله بالدلالة العقلية التي حكيناها
عنه انه ليس مرئيا في نفسه وانه لا يرى ذاته ولا يراه احد لما حققناه ٥

وتمام التقرير الذي ذكره الخوارزمي

بايراد

السؤال الاول

بايراد الاسولة الواردة عليه والانفصال عنها وهي ثلاثة
قد تعورف ان المقابلة معتبرة في كونها شرطا في رؤية الاجسام وما يحلها من
الالوان حتى وقفت صحة رؤيتها عليها واستحالت رؤيتها مع عدمها فليس
يخلو الوجه في اعتبارها في صحة رؤيتها اما لانها صحيحة في حقها واما لانها شرط
في صحة رؤيتها تستحيل رؤيتها من دونه والاول باطل لان كون الشي صحيحا لا
يجعله شرطا في غيره فانا نعلم بالضرورة كثيرا من الالوان الصحيحة ومع
ذلك فانا لا نجعلها شرطا في صحة الرؤية لها فاذا بطل اعتبار المقابلة في رؤية
الاجسام والالوان لكونها صحيحة في حقها لم يبق الا انه انما وجب اعتبارها
لانها شرط في صحة رؤيتها فيجب ان تكون شرطا في رؤية كل راي بحاسته
فاذا استحالت المقابلة في حق الله تعالى استحال كوننا رائين له فقط لا انه ليس
مرئيا في نفسه ولا انه يرى ذاته فبطل قولكم ان هذا التقرير يدل على انه
ليس مرئيا في نفسه **وجوابه** انا نسلم ان كون الشي صحيحا في نفسه
لا يجعله شرطا ولكنا نقول من حق ما يكون شرطا ان يكون في نفسه مسبوقا
بكونه صحيحا وان يكون ممكنا في نفسه متصور الحصول فاما اذا كان في
نفسه مستحيلا استحال جعله شرطا فاذا عرفت هذا فنقول لما كانت
المقابلة في حق الله تعالى مستحيلة استحال جعلها شرطا فحصل اذا من مجموع
كلامنا هاهنا انا لا نجعل المقابلة شرطا في صحة رؤيتنا له تعالى حتى اذا
استحالت في حقه استحال كوننا رائين له لفوات الشرط وهو المقابلة مع انه مرئي
في نفسه وانه يرى ذاته وانما نقول المقابلة في حقه لما كانت مستحيلة استحال
جعلها شرطا واذا استحال جعلها شرطا كان استحالة رؤيتنا له الان

لانه ليس بمرئي في نفسه واذا كان غير مرئي في نفسه استحال فيه ان يرى فانه
السؤال الثاني لو لم تكن المقابلة شرطا في رؤيتنا بالحواس لبعض
المرئيات للزم ان لا يكون شرطا في رؤيتنا لجميعها فكان يلزم انه يصح ان يرى
الجسم واللون من دون مقابلة ولهذا فان العرض لو صح فيه ان يكون عالما
من غير ان يكون حيا لعلمنا ان الحياة ليست شرطا في العالمية فيجب ان لا يشترط
الحياة في الجسم وان كانت مصححة في حقه لانها لو اشترطت في حق الجسم لاشترطت
في حق العرض فلو قدرنا في العرض كونه عالما من غير ان يكون حيا لبطل
اشتراط الحياة في العالمية ○ **وجوابه** انا نقول ان الشرط في نفسه
منقسم الى ما يكون كالحقيقة فيما هو شرط فيه والى ما ليس كذلك فما كان
كالحقيقة فيما هو شرط فيه فان حاله لا تختلف على اي وجه حصل وهذا كما
نقوله في القدرة فانها شرط في الفعل وهي كالحقيقة فيه فلا يعقل حصول
فعل من دون قدرة وكما نقول في الحياة فانها شرط في العالمية لكنها كالحقيقة
فيها فلا يمكن ان يعقل عالم من غير ان يكون حيا وهكذا القول في المقابلة فانها
حقيقة في الرؤية بالحاسة حتى لا يمكن معقول الرؤية بحاسة الا بالمقابلة
وما في حكمها وما ليس بحقيقة فيما هو شرط فيه يختلف حاله كما نقوله في كون
اليد آلة للبطش والرجل آلة للمشي والعين آلة في الرؤية واللسان آلة في
الكلام وكذلك الحال في سائر الآلات **نعم** هذا كله فيما كان ممكن الحصول
في نفسه متصور الوقوع فاما ما كان مستحيلا في نفسه كالمقابلة في حق الله
تعالى فلا يمكن جعله شرطا فضلا عن ان يحكم باختلافه واتفاقه **السؤال
الثالث** وهو المشكل على التقرير الذي حكيناه عن الخوارزمي ومحصوله
انكم اذا حكمتم بان كل ما كان مستحيلا لا يمكن جعله شرطا حتى قلتم في

هذا اذا كانت المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى استحال كونها شرطا فبطل
ان يكون امتناع رؤيته تعالى لعدم شرطها بل انما استحالت رؤيته لانه غير
مرئي في نفسه فهذا ابطل عليكم الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع
الملزوم مثل ان يقال لو كان للعالم صانعان للزم الفساد في العالم وذلك
محال فالقول بالصانعين محال ايضا ومثل ان يقال لو كان الله تعالى
فاعلا للقبيح لكان جاهلا محتاجا وذلك محال فالقول بكونه فاعلا له
محال ايضا ○ ومثل ان يقال لو كان الله تعالى في جهة لزم ان يكون جسما
او عرضا ومحال ان يكون جسما او عرضا فاستحال حصوله في الجهة الى
غير ذلك من الاستدلال بفساد اللازم على فساد الملزوم لان لقائل ان
يقول على مساق ما ذكرتم في المقابلة اذا كان الفساد محالا استحال
ان يكون لازما لوجود الصانعين وهكذا الكلام في الجهل والحاجة اذا
كانا محالين استحال جعلهما لازمين لفعل القبيح وهكذا الجسمية و
العرضية لما كانا محالين استحال كونهما لازمين لحصوله في الجهة لانه ما
كان محالا على ما قلتم استحال وصفه بكونه لازما لغيره كما ان المقابلة
لما كانت مستحيلة في حق الله تعالى استحال وصفها بكونها شرطا فيبطل الاستدلال
بامتناع اللازم على امتناع الملزوم على ما ذكرتم وهذا فاسد ○ **وجوابه**
انا قد قررنا من قبل ان من حق الشرط ان يكون صحيحا في نفسه وان يكون
ممكن الوقوع جائز الحصول لانه يقف عليه تاثير المؤثر فلا بد من ان يكون
مسبوقا بالصحة فاما ما كان مستحيلا في نفسه فلا يعقل كونه شرطا
اصلا فاذا تمهدت هذه القاعدة فنقول اما ما ذكروه من بطلان
الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم الزاما على القول بان ما كان

مستحيلا استحال جعله شرطا فالفرق بينه وبين الشرط ظاهر وهو ان
الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم انما هو شيء يذكر على جهة الفرض
والتقدير دون الوجود والتحقيق الا ترى انا نقول في تثنيته لانه لو حصل
للعالم صانعان للزم الفساد فيه واللازم محال فالملزوم مثله ونقول لو
وجد من الله تعالى القبيح لكان جاهلا محتاجا واللازم محال فالملزوم
مثله وهكذا القول في سائر الامثلة بخلاف الشرط فانه موضوع ليتوقف عليه
تاثير المؤثر فلا بد من ان يكون امرا متحققا مسبوقا بالصحة وان يكون ممكن
الوقوع في نفسه فهذا هو الفرق بينهما وقد اورد الخوارزمي على نفسه
هذا السؤال في المعتمد واجاب عنه بجواب ليس بالمرضي والتحقيق ما
ذكرناه فهذه المسالك عليها تعويل المعتزلة في التمسك بالادلة العقلية
ولهم طرق غير هذه يعتمدونها وهي ركيكة سنوردها في المسالك
الفاسدة ونبين وجه ضعفها ان شاء الله تعالى

الفصل الثاني في تحرير الادلة السمعية

والمعتمد منها مسالك ثلاثة

اعلم ان هذه المسالة مما يمكن الاستدلال
عليها بالادلة النقلية لان صحة الشرع والعلم به لا يتوقف على العلم
بها لا من حيث النظر ولا من حيث الالزام فلهذا كانت الادلة النقلية عمدة
فيها

المسلك الاول الاستدلال بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهذه الاية لنا في الاستدلال بها مقامان الاولى منهما انه
تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة والاخرى انه تعالى يستحيل
ان تكون مرئية له ونحن نوضح في تقريرهما ما يكفي ويشفي بعون الله

اما التمشية

اما التمشية الاولى وهو انه تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في
الاخرة فالمقصود منها يحصل باثبات مقدمات اربع الاولى ان ادراك
الابصار هو رؤيتها والثانية ان المراد بالابصار هم المبصرون والثالثة
ان الاية تقتضي عموم النفي عن كل واحد من الاشخاص والرابعة انها تقتضي
عموم النفي في كل الازمنة وبعد تصحيح هذه المقدمات الاربع يكون معنى
الاية لا يراه احد من المبصرين في وقت من الاوقات وهذا هو المطلوب
اما المقدمة الاولى وهو ان ادراك الابصار هو رؤيتها فالذي يدل عليه
امران اما اولا فلانه لا فرق في اللغة بين ان يقال رايت فلانا ببصري
وبين ان يقال ادركته ببصري كما لا فرق عندهم بين ان يقال ادركته
باذني وبين ان يقال سمعته باذني واما ثانيا فلان اهل اللسان فهموا من
هذه الاية نفي الرؤية كما روي عن عائشة لما بلغها ان كعبا قال ان محمدا
راى ربه انكرت ذلك وقالت قف شعري مما قلت من حدثك ان محمدا راى
ربه فقد اعظم الفرية على الله تعالى وتلت هذه الاية لا تدركه الابصار وروي
عن ابن عباس ايضا مثل ذلك فثبت ان ادراك الابصار هو رؤيتها واما
المقدمة الثانية وهو ان المراد بالابصار المبصرون فالذي يدل عليه امران
احدهما ان الابصار وان كانت تستعمل في العقول كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار ولكنه مجاز لوجهين اما اولا فلان الله تعالى قال فانها لا تعمى
الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فنفى العمى عن الابصار مطلقا
واثبته في القلوب والمراد بالقلوب العقول فلو كان البصر حقيقة في العقل
لما جاز نفي الحكم عن الابصار مطلقا مع اثباته في العقول لانه يصير متناقضا

قالوا

واما ثانيا فلانه اذا قيل اشتكى بصر زيد لم يسبق الى الافهام انه قد جن
وفسد عقله وهكذا اذا قيل لا بصر لفلان او انه قد ذهب بصره لم يفهم انه قد جن
وذهب عقله وهذا علامة كونه مجازا ٥ وثانيهما انا لو سلمنا كون البصر
يستعمل حقيقة في العقل فلا يمكن حمله في هذه الاية عليه لانه لا معنى
لادراك العقل الا العلم فلو حملنا الابصار على العقول لكان معنى
الاية لا تدركه العقول وهذا غير جائز فثبت ان المراد بالابصار
هاهنا المبصرون ٥ واما المقدمة الثالثة وهي ان العموم شامل
لكل واحد من الاشخاص فالذي يدل عليه امران اما اولا فان اللام
اذا دخلت على الجمع افادت العموم والاستغراق كالرجال والامرات
بدليل صحة الاستثناء منها وصحة الاستثناء يدل على الاستغراق ٥ واما
ثانيا فلانه اذا قيل فلان لا يقرب النسا فليس يخلو حاله اما ان يفيد انه
لا يقرب كل النسا او يفيد انه لا يقرب واحدة من النسا والاول باطل
والا لصدق اطلاقه على جميع الناس لانه يستحيل في كل واحد من الناس
ان يقرب كل النسا ويستحيل في الرجل الواحد ان يكون لكل النسا فلو كان
عدم مقاربته البعض كافيا في قولنا فلان لا يقرب النسا لوجب ان يصدق
ذلك على جميع الخلق ولما علمنا بطلان ذلك علمنا ان المفهوم منه انه لا
يقرب واحدة من النسا فهكذا القول في قوله تعالى لا تدركه الابصار
اي لا يدركه واحد من المبصرين وهذا هو مطلوبنا فثبت ان لا
تفيد عموم النفي عن كل واحد من الاشخاص ٥ واما المقدمة الرابعة
وهو ان العموم شامل للنفي في كل الازمنة فالذي يدل على ذلك امران اما

تدرك

اولا

اولا فلانا اذا قلنا فلان لا تكنه البيوت افاد انه لا يستقر فيها في جميع
الازمنة بدليل صحة الاستثناء وصحة الاستثناء يدل على الاستغراق ٥ واما
ثانيا فهو ان النهي كالنفي وكما ان القائل اذا قال لا تدخل هذه الدار
فانه يفيد نهيه عن دخولها في جميع الازمنة فهكذا الخبر بالنفي اذا كان
مطلقا وجب ان يفيد العموم في كل الازمنة والجامع بينهما ان كل واحد
من النهي والنفي متعلق بعدم الشي فاذا كان النهي مفيدا للاستغراق في
جميع الازمنة وجب في النفي ان يكون مفيدا للاستغراق في جميع الازمنة
ايضا فهذا تمام تقرير الاستدلال بالاية على الشبهة الاولى ٥ **واما**
الشبهة الثانية وهي انه تعالى يستحيل ان نكون رائين له فتقريرها هو ان
رويتنا له تعالى تفيد النقص والنقص عليه محال فالروية من جهتنا له
تعالى محال ٥ وانما قلنا ان رويتنا له تفيد النقص فالمقصود منه تحصل
باثبات مقدمات اربع الاولى منها ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار
والثانية ان ذلك التمدح راجع الى ذاته والثالثة ان ذلك التمدح ليس
متدرجا بتفضل والرابعة ان اثبات ما هذا حاله يكون نقصا وبعد صحة
هذه المقدمات الاربع يكون اثبات رويتنا له تعالى مفيدة للنقص
وهذا هو المطلوب ٥ اما المقدمة الاولى وهو ان الله تعالى تمدح
بنفي ادراك الابصار فالذي يدل عليه وجوه ثلاثة اما اولا فلانه تعالى
وسط قوله لا تدركه الابصار بين اوصاف المدح لان قبله قوله تعالى
بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شي وكيل مدح كله وبعده
قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح ايضا وكلما وسط بين اوصاف المدح

يجب ان يكون مدحًا والا كان خارجًا عن اساليب الفصاحة وعمّا عليه الفصحاء
في كلامهم واستعمالهم الا ترى انه لو قال قايل زيد عالم فاضل ياكل الخبز
حكيم تقي لم يستبرد كلامه وكان خارجًا عما عليه الفصحاء فعلمنا بذلك ان ما
يتوسط بين اوصاف المدح يكون مدحًا واما ثانيًا فلان الامة مجمعة
على كون الاية واردة مورد التمدح وان اختلفوا في كيفية التمدح
فاهل العدل يحملونها على نفي الروية عنه تعالى في الدنيا والاخرة و
الاشعرية يحملونها اما على نفي الاحاطة كما حكي عن بعضهم ومنهم من حملها
في التمدح على صحة اقتداره على منعنا عن رويته في الدنيا والاخرة و
كل هذه تفيد المدح فحصل من هذا اجماعهم على كون الاية مدحًا واما
ثالثًا فلان اجماع المسلمين على قولهم يا من يرى ولا يرى وهم يريدون بذلك
الثناء على السواء وانما اخذوه من الاية فثبت بما ذكرنا ان الاية واردة
مورد التمدح واما المقدمة الثانية وهي ان التمدح راجع الى ذاته
فالذي يدل عليه انه لو رجع الى الفعل كما زعموه لكان لا يخلو حاله
من وجوه اربعة اما لانه لم يفعل الادراك نفسه واما لانه اوجد
ضد الادراك واما لاجل حصول الحجاب عنه والا لاجل البعد وهذه
الامور كلها باطلة اما الادراك وضده فهما محال لان لما قدمنا من
ان الادراك ليس بمعنى وانه لا ضد له واما الحجاب الكثيف والبعد
فهما محالان ايضًا لانهما انما يجوزان على الاجسام وهو تعالى عن
الجسمية لما قد بيناه فبطل ان يقال ان التمدح راجع الى الفعل فيجب
ان يكون راجعًا الى الذات كما قلنا واما المقدمة الثالثة وهو ان

هذا

هذا التمدح ليس مدحًا بتفضل فيحترز بذلك عن التمدح بقوله تعالى
حليمًا غفورًا فان الغفور هو الذي يترك حق نفسه من الاضرار بالغير
بالعقوبة والحليم هو الذي لا يعاجل بالعقوبة فهذا النفي مما قد وقع
به التمدح كما ذكرنا ولكن ليس اثباته نقصًا فان استيفاء الحق جائز
والمعاجلة بالعقوبة لمن يستحقها غير ممنوع منه والذي يدل على ان
التمدح في الاية ليس مدحًا بتفضل امران اما اولًا فلان حصول رويته
بزعمهم بان يكون تفضلًا اولى من ان يكون عدمها تفضلًا لا سيما وعندهم
انها من اعظم الثواب واجل المراتب واما ثانيًا فلان التفضل اما ان
يكون بايجاد ضد الادراك او بان لا يوجد الادراك نفسه وهما محالان
كما قدمنا فبطل ان يقال ان التمدح مدحًا بتفضل لما قررناه المقدمة الرابعة
وهو ان اثبات ما مدح احاله يكون نقصًا فالذي يدل على ذلك وجهان اما
اولًا فلان ما كان نفيه مدحًا اما ان يكون اثباته نقصًا او مدحًا
او لا مدحًا ولا نقصًا فان كان الاول فهو مطلوبنا وان كان الثاني فهو باطل
لان نفي المدح لا يكون مدحًا والا لصح ان يوصف احدنا بانه غير قادر
ولا عالم وهذا محال وان كان الثالث فهو باطل ايضًا لانه لو كان اثباته
ليس مدحًا ولا نقصًا كما زعموه لم يكن نفيه مدحًا ولهذا فان الانسان لا يمدح
بانه ليس جالسًا في داره لما كان اثباته ليس مدحًا ولا نقصًا واما
ثانيا فلان نفي السنة والنوم في قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم لما كان
نفيه مدحًا كان اثباته نقصًا فكذلك فيما نحن فيه لما كان نفي الروية مدحًا

كان اثباتهما نقصا والجامع بينهما ان التمدح لما كان متعلقا بالنفي فيهما كان
النقص متعلقا بالاثبات فيهما فثبت بما ذكرنا انه لو رئي الله تعالى لثبت
النقص وانما قلنا ان النقص على الله تعالى محال فلوجهين اما اولا فلا
يلزمنا تفصيل وجه النقص بل نقول نعلم ضرورة من دين الامة وقصد
صاحب الشريعة ان النقائص على الله تعالى مستحيلة فلا يجوز اثباتها ولا
اثبات ما يؤدي اليها وهذا كاف واما ثانيا فعلينا ان نقيم الحجة على
اظهار وجه النقص فنقول ان لحوق النقص اما ان يكون لعدم ما للشيء
من صفاته الذاتية او لحصول ما ينافيها ويضادها او لصدور فعل لا يجوز
صدوره عنه كالقبيح او لعدم صدور فعل يجب صدوره عنه كترك الواجب
فالنقص لا يخلو حاله من هذه الوجوه الاربعة ولما علمنا انه سبحانه تعالى
لا تؤدي الى القسمين الاخرين اذ لا تعلق للرؤية بما يختص لافعال علمنا
انه يلزم النقص احد القسمين الاولين اما خروجه عن صفاته الذاتية او
حصول ما ينافيها ويضادها كان يكون مقابلا في جهة من جنس المرئيات
الجسمية او العرضية ولما كان هذا محالا في حقه كانت الرؤية محالا ايضا
فهذا تمام الاستدلال بهذه الاية في نفيها على هذين الوجهين

وتمام تقرير هذا المسلك بايراد ما يتوجه من الاسؤله

والانفصال عنها وقد مضى اكثرها في اثناء الاستدلال وبقي علينا
سؤالان **السؤال الاول** يتوجه على التمسك الاولى بم
سكرون على ان نقول ان الادراك يطلق حقيقة على البلوغ كما يقال ادرك
الغلام اذا بلغ وادركت الثمرة اذا بلغت ايضا وعلى اللحوق كما يقال ادرك

العوم

العوم اذا لحقهم كما قال موسى انا لمدركون اي لملحقون ويستعمل مجازا
في الرؤية للشيء المتناهي الحاصل في الجهة كالجسم واللون ووجه المجاز
فيه هو ان الواحد منا اذا ابصر الشيء المتناهي من الاجسام والاعراض
فكان البصر على بعد من ذلك الشيء المرئي يجري مجرى ان يقطع مسافة الى
شيء حتى يبلغه ويصل اليه ولهذا سميت الرؤية للشيء المتناهي من الاجسام
والاعراض ادراكا مجازا لما ذكرناه فاذا عرفت هذا فنقول الادراك
المنفي في الاية انما نريد به انه لا يبلغ كنه ذاته تعالى ولا ينال حقيقتها
ولم يرد نفي الرؤية مطلقا فيكون معنى الاية وفايدتها لا تدركه
الابصار اي لا تبلغه ولا تنال كنه حقيقته وهذا لا ننكره

وجوابه من وجوه ثلاثة اما اولا فقولكم ان الادراك اذا كان
مقرونا بالبصر فانه يستعمل في الرؤية مجازا خطا لانا نعلم بالضرورة سبقه
الى افهام العقلاء في افادته للرؤية وانه موصل الى معناها وحقيقتها و
هذا علامة كون الشيء حقيقة فيما استعمل فيه واما ثانيا فان كان استعماله
في افادة معنى الرؤية مجازا كان استعماله في افادة معنى البلوغ واللحوق
مجازا ايضا لانه ان لم يكن اسبق الى الافهام في افادته لمعنى الرؤية من
افادته للبلوغ واللحوق لم ينقص عنهما فاذا كان حقيقة فيما استعمل
فيه وجب ان يكون ايضا حقيقة فيما استعمل فيه من غير فرق واما
ثالثا فان جاز نفي الادراك المقرون بالبصر ثم لا يكون مفيدا للرؤية
مطلقا بل يفيد البلوغ الى نفي حقيقته ونفي الاحاطة لنجوزن ان يكون النفي
في قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم ليس نفيا للسنة والنوم مطلقا بل العرض

منه نفي العقلة لا نفي لسنته مطلقًا فلما كان هذا فاسدًا دل على فساد
ما زعموه في الادلة اي بالابصار **السؤال الثاني** يتوجه على
التمسك بالآية الثانية وهو قولهم لا نسلم ان قوله لا تدركه الابصار تمدح
وبيانه ان كون الشيء صفة مدح وكون الشيء صفة ذم امر حقيقي لا يختلف
حاله باختلاف مواقعه كالعلم فانه صفة مدح اينما وقع والجهل صفة
ذم اينما وقع لا يختلف حالهما فاذا عرفت هذا فنقول كون الشيء غير
مرئي لا يمكن ان يكون صفة مدح لان الطعوم والروائح مشاركة لله
تعالى في كونها غير مرئية مع ان المدح غير حاصل فيها فعلمنا بذلك ان
قوله لا تدركه الابصار ليس بصفة تمدح واذا لم تكن مدحًا لم يكن اثباتها
نقصًا كما زعمتم **وجوابه** من وجوه ثلاثة اما اولًا فهذا الاعتراض
لا يستقيم على اصولكم لان عندكم ان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لانه ليست افعاله تحت حكم ورسم فيجوز ان يمدح من لا يستحق المدح
ويجعل الشيء تمدحًا وان لم يكن تمدحًا ولا يعترض عليه في افعاله واذا كان
الامر هكذا عندكم فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى شاء ان يجعل نفي
الرؤية في حقه تعالى تمدحًا ولم يشأ ان يجعله تمدحًا في حق الروائح والطعوم
واذا كان هذا ثابتًا على اصولكم بطل قولكم ان نفي الرؤية ليس تمدحًا
واما ثانيًا فلانه لا خلاف بيننا لانه في قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا
نوم وقوله تعالى ولم يتخذ صاحبة ولا ولدًا انه وارد مورد التمدح مع
ان الطعوم والروائح تشاركه في ذلك ايضًا واما ثالثًا فلانا نقول ان
التمدح انما وقع بمجموع الامرين وهو انه تعالى يرى ولا يُرى لان
بمجموعهما حصل التمييز ووقع المباينة بينه وبين غيره فلهذا كان التمدح

واقعًا بمجموعهما لما ذكرناه فبطل ما قالوه فهذا ملخص ما وجدته في
تقرير هذا المسلك **المسلك الثاني** طلب الرؤية يقتضي العناد و
البطلان وما كان مقتضيًا للعناد والبطلان فهو فاسد باطل فالقول بالرؤية
يكون بالاطلاق فاسدًا لا محالة وانما قلنا ان سؤال الرؤية وطلبها يقتضي
العناد والبطلان فلان الله تعالى ما ذكرها مطلوبة لاحد ولها سائلًا
الا ردها واستعظمها وانكرها عليهم غاية الانكار ويدل على ذلك ثلاث
ايات **الاولى** قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوًا كبيرًا ۝
فوصف الله تعالى من سأل الرؤية وطلبها بكونه عاتيًا ومستكبرًا فلو كانت
صحيحة لم يوصف طالبها بالاستكبار والعتو بل يكون نازلًا منزلة
من يطلب سائر المعجزات ۝ الثانية قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى الله تعالى سؤالهم للرؤية
ظلمًا وعاقبهم في الحال بالصاعقة فلو كانت ممكنة لما عوقبوا في الحال
على طلبها الثالثة قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ۝ فعاقبهم الله باخذ الصاعقة
لما سألوا منكرًا عظيمًا وقبحًا مستشنعًا وهو الرؤية فلو كانت صحيحة لما وقع
عليها كما لو طلبوا معجزة ثانية فصح بما تلوناه من هذه الآيات ان الله تعالى
اوردها مورد الانكار والتشنيع على طالبيها ونادى عليهم بالجهل واستخف
عقولهم واستعظم مقالتهم كما استعظم مقالة من اعتقد اتخاذه للولد

في قوله تعالى ۝ وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا إدا تكاد السموات
يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا
وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ۝ فثبت بما ذكرنا ان سؤال الرؤية وطلبها
يقتضي العناد والبطلان وانما قلنا ان كل ما كان مقتضيا للعناد
والبطلان فهو فاسد باطل فهذا معلوم بالضرورة لانه لو كان
صحيحا لم يكن مقتضيا للبطلان والعناد فوجب القضاء ببطلان الرؤية
وفسادها وهذا اشكال قوي في بطلان قول من يجوز الرؤية يهدم
بنيانهم ويقطع دابرهم ۝ لا يقال انما وصفهم الله بالعتو والاستكبار
وعاقبهم باخذ الصواعق لهم لانهم طلبوا محالا وطالب المحال لا يوصف
بكونه عاتيا مستكبرا فان من طلب الجمع بين الضدين لا يوصف بالعتو
والاستكبار بل نقول انما وصفهم الله بالعتو والاستكبار لما سألوا
الرؤية في الدنيا وهم لا يستحقونها في الدنيا لانها من اعظم المنازل و
اجل المراتب فلما سألوها في الدنيا لا جرم وصفوا بالعتو والاستكبار
لانا نقول هذا فاسد لوجهين اما اولا فهذا هو المنكر والشناعة على
قائله فانه رد لظاهر الآية وابطال لنصيصها فان كل من قرع سمعه ظواهر
هذه الآيات فانه يعلم قطعا لا يتمارى فيه ان الانكار عليهم انما ورد
مطلقا على طلب الرؤية من غير التفات الى قيد من قيودها البتة ۝
واما ثانيا فلو جاز ان يكون الانكار عليهم لما ذكروه لا لاجل طلب الرؤية
لجاز ان يكون الانكار على من اعتقد اتخاذه للولد ليس لاتخاذه للولد
بل لامر آخر وراءه فكان هذا باطلا بالضرورة فهكذا ما ذكروه في الرؤية

مبطل

مبطل ما توهموه ۝ **المسلك الثالث** التمسك بقوله تعالى جوابا لموسى
عليه السلام لما سأل الرؤية لن تراني ۝ ووجه الاستدلال بهذه الآية ان كلمة
لن موضوعة للنفي على سبيل التأبيد في المستقبل وافادة لاكذاب من يقول
سيفعل زيد فيقول في جوابه لن يفعل كما نقل عن صاحب لغتين وهكذا
قرره الزمخشري في مفصله ولا شك في فضلهما وتقدمهما في علم الادب
فاذا عرفت هذا فلا اشكال ان لن داخلة على الفعل المضارع في قوله لن
تراني وهو مفيد لرؤية الغير فوجب بحكم الآية الا يراه موسى عليه السلام
واذا لم يره موسى مع ما له من المنزلة والحظوة عند الله تعالى فغير موسى
من المؤمنين احق بالا يراه ۝ لا يقال لو كانت لن موضوعة للنفي على
جهة التأبيد لما وردت للنفي المنقطع وقد وردت في المنقطع كما في قوله
تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم وقد علمنا قطعا بالضرورة انهم
يتمنون الموت في الآخرة والخلاص من النار لانا نقول هذا باطل بوجهين
اما اولا فلانا قد قررنا ان اصل وضعها انما هو للنفي على جهة الابد والا
والاستغراق بما حكيناه عن ائمة اللغة وعلماء العربية ولسنا نمنع من
استعمالها مجازا فيما ذكروه ۝ واما ثانيا فلا نسلم انها واردة على
سبيل المجاز لان الموت الذي نفى انهم يتمنونه هو الموت الذي يوردهم
الى العذاب الاليم وهم لا يتمنونه ابدا فاذا هي مستعملة في حقيقتها
في نفي التأبيد والموت الذي يتمنونه في الآخرة هو الموت الذي يخلصهم
به من العذاب الدائم فلهذا كان احد الموتين غير الآخر وصح ان
لن نافية على اصل وضعها للتأبيد في النفي المستغرق فهذا تمام القول

على المسالك السمعية المعتمدة في نفي الرؤية ونحن نردفهما بالكلام
على المسالك الاقناعية الفاسدة التي يتمسك بها المتكلمون ثم نذكر وجه
ضعفها بمشيئة الله تعالى وعونه

الفصل الثالث في ذكر الطرق الاقناعية

اعلم ان المعتزلة يذكرون ادلة في نفي الرؤية ويتمسكون بها فلنوردها
بيانا لفسادها وضعفها **الطريق الاول** دلالة الاجناس وحاصل
ما قالوه فيها هو ان المرئيات في الشاهد اجناس مخصوصة وهي الجواهر
والاجسام والالوان فلا يخرج من هذه الاجناس ما هو منها ولا يدخل فيها
ما ليس منها فلا يصح ان يرى الا ما كان من جنسها في الجسمية والعرضية
كما ان المسموعات في الشاهد لما كانت جنسا مخصوصا وهي الاصوات
وكما لا يجوز ان يسمع ما ليس بصوت فهكذا لا يجوز ان يرى ما ليس من
هذه الاجناس التي ذكرناها فاذا استحال في حق الله تعالى ان يكون
جسما او عرضا استحال في حقه ان يكون مرئيا **والاعتراض**
على هذا الطريق من وجوه ثلاثة اما اولا فلان ما ذكروه هو مجرد
دعوى عارية عن الحجة واقامة الدلالة في انه لا يرى الا ما كان من
جنس هذه المرئيات وما المانع من ان يرى ما كان مخالفا لها في
حقايقها فمجرد المطالبة كاف في ابطاله وسقوطه واما ثانيا فهو ان
الامور التي يستحيل عليها الرؤية اجناس مخصوصة في الشاهد فلو
لزم من مجرد صحة كونه تعالى مرئيا ان يكون من جنس ما يرى في الشاهد
لزم من استحالة كونه تعالى مرئيا ان يكون من جنس ما لا يرى

في الشاهد

في الشاهد من غير فرق واما ثالثا فهو انا نرى الجسم والسواد والبياض
ولا يلزم من رؤيتنا لها ان يكون كل واحد منها مثلا للآخر فهلا جاز
ان يكون الله تعالى مرئيا ولا يكون مثلا لهذه المرئيات وعلى الجملة
فما ذكروه انما هو تعويل على مجرد ما وجدوه فكان خطأ فاسدا
ويوضح هذا ان صحة كون الشيء معلوما حاصلة في الشاهد عن اجناس
مختلفة ومع ذلك فانه يصح ان نعلم ما خالفها فهكذا الحال في صحة كون الشيء مرئيا
فانه حاصل في الشاهد لاجناس مختلفة ونجوز ان نرى ما خالفها **الطريق
الثاني** دليل الاخص وتقريرها هو ان المرئي انما يرى عندهم على اخص
اوصافه كالتحيز في الجوهر والهيئة في اللون فلو كان الله تعالى مرئيا كما
زعموه لكان يجب ان يرى لمكان صفته المقتضاة والصفة المقتضاة في
حقه تعالى هي كونه قادرا وعالما وحيا وقديما وهذه الصفات يستحيل في
كل واحدة منها ان يكون مرئيا عليها اما كونه قديما فلان المرجع به الى
انه لا اول لوجوده فهو مشتمل على امرين الوجود ونفي الاولية وباطل
ان يرى لمكان الوجود لانه لو كان كذلك يلزم ان نرى جميع الموجودات وهذا محال
فبطل ان يرى لوجوده ومحال ان يرى لمكان نفي الاولية لانها امر عدمي
والامور العدمية لا تكون مؤثرة في الامور الثبوتية لتناقضهما
واما كونه تعالى قادرا وعالما وحيا فلو تعلقت بها الرؤية في حقه
تعالى لتعلقت بها في حقنا فكان يلزم ان يرى الواحد منا على كونه
قادرا وعالما كما يرى على كونه متحيزا فيلزم ان تكون القادرية و
العالمية والحيية معلومة بالضرورة وهذا باطل بالضرورة فلهذا

استحال ان يكون الله تعالى مرئيا فهذا ما عولوا عليه في تقرير هذه الطريقة

والاعتراض على ما قالوه من وجهين اما اولا فلان عند المخالف انما

يرى القديم لحقيقة ذاته المخصوصة لا لصفة كما يخالف خلقه بحقيقة ذاته لا لصفة

زائدة فلا يلزم من تعلق رؤيتنا بحقيقة ذاته تعلقها بكونه قادرا وعالما

وحيا واما ثانيا فلو قلنا انه تعالى يرى لكان صفته المقتضاة فلم لا

يرى على كونه قادرا وعالما وحيا وقولهم لو رأى على هذه الصفات

لصح في الواحد منا ان يكون مرئيا عليها لان ما كان مصححا للرؤية لا يختلف

حاله قلنا ان هذه الصفات عند القائلين بصحة الرؤية لا تماثل هذه الصفات

في حقنا من كل الوجوه واذا لم تكن مماثلة لها من كل الوجوه لم يجب استواؤها

في هذا الحكم وهو تصحيح الرؤية فقد بطل بما حققناه ها هنا ما ذكروه ٥

الطريق الثالث دلالة التماثل والخلاف وحاصل ما قالوه

فيها هو ان كل ما كان ادراكه مقصورا على حاسة واحدة فانه لا يكون

الا مماثلا ومضادا كما نعلمه في السواد مع سواد مثله او في السواد

مع البياض فلو كان الله تعالى مرئيا لكان اما مثلا لبعض الالوان او

مضادا ولما استحال في حقه تعالى ان يكون مثلا لها او مضادا لها استحال

كونه مرئيا لما ذكرناه **والاعتراض** على ما ذكروه من وجهين

اما اولا فلانهم لم يزيدوا فيما ذكروه على مجرد الدعوى من غير اقامة برهان

على ما ادعوه اللهم الا ان يقولوا انا لم نجد شيئا مقصورا على حاسة واحدة

في الادراك الا مماثلا او متضادا كان ذلك تعويلا على مجرد الوجود ولا نه

محال واما ثانيا فحاصل هذه الدلالة انه تعالى لو رأى لوجب ان يكون

من جنس

الاجسام والاعراض وقد قررنا ضعف هذه الطريقة فيما مر **الطريق**

الرابع دلالة الانطباع وتقريرها هو ان رؤية الشيء ليس الا حصول

صورته في الحاسة اذ لا نعقل رؤية الاشياء الا انطباعها في الحواس فلو

كان الله تعالى مرئيا لوجب ان تكون ذاته منطبعة في حواسنا وهذا محال

في حقه تعالى فبطل ان يكون مرئيا فهذا ما عولوا عليه في هذه الطريقة

والاعتراض من وجهين اما اولا فهم لا يسلمون ان الرؤية ليست

الا الانطباع بل نقول ان الواحد منا انما يكون رائيا بمعنى يخلقه الله

تعالى في عينه من غير حاجة الى الانطباع واما ثانيا فلانهم يقولون

اذا كانت حقيقة ذاته تعالى ومعناها ثابتة في نفوسكم بالعلم فهلا جاز

ان تكون حقيقة ذاته في حواسكم بالادراك لا يقال انه لا صورة لحقيقة

ذاته تعالى في حواسنا الا بالانطباع لانا نقول هذه دعوى فما برهانكم

عليها بل ما انكرتم ان تكون حقيقة ذاته ثابتة من غير انطباع ٥ **الطريق**

الخامس دلالة الالزام وحاصلها هو ان الرؤية لو تعلقت بذات الله تعالى

لوجب ان تتعلق به سائر الادراكات فكان يلزم ان يكون الله تعالى

مسموعا ومذوقا ومشموما وملموسا ولما استحال ذلك في حقه بضرورة

العقل ونظره فهكذا الحال في الرؤية في حقه فبطل ان يكون مرئيا ٥

والاعتراض على هذا الالزام هو ان القائلين بجواز الرؤية على الله

فريقان منهم من اعتمد الادلة العقلية ومنهم من اعتمد الادلة النقلية ٥

فاما المعتمدون للادلة العقلية فقد التزموا هذا وزعموا ان الله تعالى يصح

عليه ان يكون مدركا بهذه الادراكات واعتذروا عن هذا بانهم

اذا جعلوه مرئيا لم يلزم ان يكون من جنس هذه المرئيات فهكذا اذا جعلوه

ملموسًا ومدركًا لم يكن من جنس هذه المدركات تعالى الله عن تحف
مات يموه ويتعذر عن شنيع ما يتوهمه علوًا كبيرًا وأما المعتمدون منهم
على الأدلة النقلية فلهم أن يقولوا إن الأدلة النقلية ما دلت إلا على كونه
تعالى مرئيًا فقط ولم يدل على أنه مدرك بشيء من هذه الإدراكات
فلهذا لم يقل بها فعلى كلا الوجهين يبطل التعويل على مثل هذا
الإلزام **الطريق السادس** دلالة سمعية وهي قوله تعالى
وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولًا فيوحي
بإذنه ما يشاء قالوا وجه الدلالة على استحالة الرؤية من هذه الآية
على الله تعالى هو أن الله حكى أنه لا يكلم أحدًا من البشر إلا على أحد وجوه
ثلاثة إما على طريق الوحي وهو الإلهام والإلقاء في القلب كما أوحى إلى أم موسى
وإما على أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجسام كما أوحى إلى موسى
وإما أن يرسل إليه رسولًا من الملائكة فيوحي الملك إليه كما كلم الأنبياء غير
موسى قالوا فنفى الله أن يكلم بشرًا إلا على هذه الوجوه ومع ذلك لم يره
أحد منهم وإذا ثبت أنه لا يراه من كلمه ثبت أنه لا يراه من لا يكون مكلمًا
له لأنه إذا لم يره مع كونه مكلمًا له فبأن لا يراه مع كونه غير مكلم
له أولى وأحق فهذا ما عولوا عليه في هذه الدلالة **والاعتراض**
عليه من وجهين أما أولًا فلأنه ليس في هذه الدلالة إلا أن الله لا يكلم
أحدًا إلا على هذه الوجوه الثلاثة فمن أين لكم أن ذاته تعالى تستحيل عليها
الرؤية فما ذكرتموه لا يشعر بالمقصود ولا يدل عليه وأما ثانيًا فلأن
محصول الآية وفائدتها على زعمكم هو أنه تعالى لا يكلم أحدًا إلا
على أحد هذه الوجوه التي ذكرتموها إلا وهو يراه فإذا لم يكن رائيًا

له فيها

له فيها استحال أن يكون رائيًا في حال أصلًا فنقول لعل أهل الجنة يرونه وإن
لم يكن مكلمًا لهم فبطل استدلالهم بهذه الآية وصح الاعتماد على ما قدمناه
من المسالك المتقدمة فهذا هو الكلام على الطرق الإقناعية

الفصل الرابع في ذكر شبههم وهي عقلية وسمعية

وقد اعتمدوا من جهة العقل على شبه ركيكة وقد أجمع المحققون منهم كابن
الخطيب وغيره أن الأدلة العقلية في هذه المسألة غير معتمدة فإنه حررها في كتابه
النهاية وكتابه الأربعين وبالغ في تقريرها وحكى عن أصحابه أنهم قد حرروها
على وجوه كثيرة هي أضعف مما قررها ثم قال في آخر كلامه في الكتابين إن
التمسك بها ضعيف فإذا كان المحققون مصرحين بضعفها وركتها فما ظنك بغيرهم
ونحن نوردها ونحقق الكلام في ضعفها وهي نوعان **النوع الأول**
منها عقلية وأقوى ما ذكروه من هذا النوع شبه أربع الشبهة الأولى المشهورة
دلالة الوجود وتقريرها هو أنا نعلم بالضرورة أن هذه الجواهر والألوان
مشتركة في صحة كونها مرئية وبداية العقول تشهد بأن هذه الصحة لابد
لها من علة فإن المعدوم ومات في أعينها لا يصح أن تكون مرئية وهذه الموجودات
من الجواهر والألوان يصح كونها مرئية فلولا أمر لأجله صح في هذه الموجودات
أن تكون مرئية وإلا لم يكن حصول هذه الصحة لها أولى من حصولها لهذه
المعدوم وما ثبت فوجب لما ذكرناه تعليل هذه الصحة فإذا ثبت هذا
فنقول إنه لا يمكن تعليل هذه الصحة بخصوصية كون الجوهر جوهرًا أو متحيزًا
ولا بكون اللون هيئة لأن هذا يوجب تعليل الأحكام المتساوية بالعلل

المختلفه وهو باطل لانه لو جاز تعليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه
لجاز ان تعلل صحة الفعل تارة بالقادرية وتارة بغيرها فيؤدي الى
ان يصح الفعل ممن ليس بقادر وهذا محال فاذًا لا بد من تعليل هذه
الصحة بامر مشترك ولا شي يمكن ان تشترك فيه الاجسام والاعراض
الا امران الوجود والحدوث والتعليل بالحدوث باطل لانه عبارة
عن وجود مسبوق بعدم ولا يعقل ان يكون جزءا من العلة واذا اسقط
العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ولا شك ان الوجود مشترك
بين القديم تعالى وبين سائر الموجودات فيجب ان تكون هذه الصحة
متحققة في حقه وهذا هو المقصود فهذا ملخص ما ذكره صاحب النهاية
واعلم ان لنا في الجواب عن هذه الشبهة مقامات ثلاثة

المقام الاول

التحقيق وحاصله انا نسلم ان هذه الصحة اعني صحة كون هذه الاشيا مرئية
معللة بعلة ولكنا نقول العلة في صحة كونها مرئية هي التحيز في الجوهر
والهيئة في اللون ولهذا فانه متى كان متحيزا صح ان يكون مرئيا ومتى
لم يكن متحيزا استحال كونه مرئيا وهكذا الكلام في هيئة اللون فلما كانت
هذه الصحة دايرة مع التحيز والهيئة في الطرد والعكس وجب ان تكون
معللة بهما ٥ قوله هذا يلزم منه تعليل الاحكام المتساويه بالعلل
المختلفه وهو باطل بما قدمناه فنقول هذا جائز ويدل عليه امور سبعة
اولها ان الاشيا المختلفه مشتركه في ان كل واحد منها مخالف للاخر
وحقيقة المخالفة امر واحد وهو الا يسد احدهما مسد الاخر وهذا شي
واحد فان عللتموه بحقايقها المختلفه فقد عللتم الاحكام المتساويه بالعلل

المختلفه وجاز مثله في مسالتنا وان زعمتم ان المخالفة ليست امرا ثبوتيا وانما
هي احكام اضافيه فهكذا نقول في صحة كون الاشيا مرئيه ليس امرا ثبوتيا
وانما هي احكام اضافيه من غير فرق وثانيها انكم اذا عللتم كون الاشيا
مرئيه بوجودها كما زعمتم فاذا اعللتم صحة كونها موجودة فان عللتموه
بوجودها فهو باطل لانها قبل ان تكون موجودة لم يثبت لها وجود وان عللتموها
بخصوصية حقايقها فقد عللتم الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه فقد سلمتم ما
منعتم منه وان زعمتم ان صحة كون الاشيا موجودة ليس امرا ثبوتيا فهكذا
نقول في صحة كون الاشيا مرئية ايضا وثالثها ان صحة كون الشي معلوما
ومخبرا عنه احكام متساويه لاشتراكها في معقول حقايقها وقد عللتموها بالحقايق
المختلفه ورابعها ان صحة العالمية والقادرية امر واحد مشترك
بيننا وبين القديم تعالى ومع ذلك فانكم عللتم هذه الصحة في الشاهد
بالحيوة المحدثه وفي الغايب عللتموها بالحيوة القديمه مع اختلاف الحياتين
في حقايقهما وفي هذا اختلاف العلة مع تساوي الاحكام ٥ وخامسها
ان الاعراض مع اختلافها واختلاف اجناسها وحقايقها مشتركه في وجوب
حاجتها الى المحال ومعلوم ان حاجتها الى محالها امر واحد ومع ذلك
عللتموه بالحقايق المختلفه وسادسها هو ان علم الله تعالى مساو للعلم
الحادث عندكم في تعلقهما بمعلوم واحد على ساير الوجوه ثم لا يلزم من
اشتراكهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقايقهما تماثلهما وسابعها
هو ان الظلم انما قبح لكونه ظلما والجهل انما قبح لكونه جهلا والكذب
انما قبح لكونه كذبا بدليل ان القبح يدور مع هذه الوجوه وجودا

وعندنا ان القبح في هذه الامور معنى واحد وقد علل بهذه الامور المختلفة
فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه ان الاحكام المتساوية تجوز ان تكون
معللة بالعلل المختلفة فبطل ما ذكروه وصح ان رؤية الجوهر واللون معللة
بحقايقهما المختلفة لما ذكرناه ۝ **المقام الثاني** هب انا سلمنا لكم
ان الاحكام المتساوية لا يجوز تعليلها بالعلل المختلفة فاخبرونا بماذا
تعلل صحة كون الجوهر والالوان مرئية فان قالوا بالوجود لانه هو الامر
المشترك بين القديم تعالى وسائر المرئيات فلهذا وجب ان يكون هو العلة
في صحة رؤيتها ۝ فنقول الحكم بكون الوجود علة لصحة رؤية المرئيات
باطل لوجوه ثلاثة اما اولها فلانه لو كان علة في هذه الصحة لكان
لا يخلو حاله اما ان يكون علة لصحة رؤيته نفسه او علة لصحة رؤية الحقايق
الذي هو صفة لها فان كان علة لصحة رؤيته نفسه فهو باطل لانه كان
يلزم ان لا يرى من السواد الا وجوده ولا يرى من البياض الا وجوده
ولا يرى من الجوهر الا وجوده وحينئذ يكون متعلق رؤيتنا في
المرئيات امرا واحدا وهو الوجود وهذا يقتضي وهذا يقتضي ان لا
تميز من حيث الابصار بين السواد والبياض والجوهر من حيث الادراك
لان متعلق الادراك فيهن واحد وهو الوجود واستحالة هذا معلومة
بالضرورة فلا يحتاج فيها الى الاطناب فبطل ان يقال ان الوجود علة
في صحة رؤية نفسه وان كان علة في صحة رؤية الحقايق الذي هو
صفة لها فهو باطل ايضا لان السواد انما صحت رؤيته لكونه سوادا
لا لامر اخر منفصل عن كونه سوادا كما ان السواد انما علل لكونه سوادا
لا لامر منفصل فكما ان القول بان السواد يعلل سوادا لامر وراء كونه

سوادا

سوادا فقول يعلل فساده بالبديهة فهكذا القول بان السواد انما تصح
رؤيته لامر وراء كونه سوادا يكون فاسدا ايضا فبطل ان يكون الوجود
هو العلة في صحة كون الشيء مرئيا وثانيها ان الوجود لو كان علة في صحة
كون الاشيا مرئية للزم ان تكون الروايح والطعوم كلها مرئية لان
الوجود لا محالة ثابت لها وهو امر واحد فكان يلزم ان تكون مرئية
والعلم باستحالة كونها مرئية ضروري وثالثها ان حواسنا سليمة والموانع
مرتفعة وشرائط الرؤية حاصلة فلو كان الوجود هو العلة في صحة رؤية الاشيا
لوجب في العلوم والقدر ان تكون مرئية لنا الان وهذا محال بالضرورة
ولا يمكن ان يقال بكونها مرئية لا مرئي لنا اما اولا فلان هذه مكابرة وجحد
للضرورة فلا تسمع واما ثانيا فلان الالوان لما صح كونها مرئية لنا فات
الاعمى يجد نقصا في نفسه في استحالة رؤيته لها فلو كانت العلوم والقدر
مرئية للزم ان تكون حالنا معها كحال الاعمى مع الالوان فكان يلزم
ان نجد من انفسنا ذلك النقص الذي وجده الاعمى بامتناعه عن الرؤية للالوان
ولما استحال ذلك علمنا انها غير مرئية فبطل بما ذكرناه من هذه الوجوه ان يكون
الوجود علة في صحة كون الاشيا مرئية **المقام الثالث** سلمنا
ان العلة في صحة كون الاشيا من الجواهر والالوان مرئية هو وجودها فمن
اين ان وجود هذه الاشيا مساو لوجود القديم تعالى حتى اذا وجب كونها
مرئية لزم ان يكون مرئيا فاقيموا دلالة ليصح ما ذكرتموه بل نقول ان وجوده
مخالف لوجود هذه المرئيات وبيانه بوجهين اما اولا فلان الوجود
على مذهبكم هو نفس الموجود وحقيقته ولا شك ان حقيقة ذات القديم

تعالى مخالفة لحقيقة هذه الجواهر والالوان فلا يلزم اذا كانت مرئية
ان يكون مرئيا ه واما ثانيا فلم لا يجوز ان يكون المصحح لرؤية هذه
المرئيات هو الوجود بشرط تقدم العدم وهذا غير حاصل في القديم
تعالى فلا يكون مرئيا ه ألا ترى ان الفعل محتاج الى الفاعل في حدوثه
وهو الوجود بشرط تقدم العدم علة لهذه الحاجة فلم لا يجوز ان يكون علة
لهذه الصحة فبطل ما عولوا عليه في هذه الشبهة ه **الشبهة الثانية**
قولهم ان القديم تعالى لما كان عالما لذاته وجب ان يعلم سائر المعلومات
فهكذا اذا كان رائيا لذاته وجب ان يكون رائيا لذاته ومدركا لها كما
يجب ان يرى سائر المرئيات ويدركها وكل من قال انه يرى نفسه فانه يرى
غيره **والجواب** عما ذكروه من وجهين اما اولا فنقول لمن انه تعالى
قادر لنفسه على مذهبنا وقادر بقدرة قديمة على مذهبكم ثم لا يلزم
ان يكون قادرا على نفسه فهكذا نقول وان كان رائيا لذاته على مذهبنا
ومدركا بادراك قديم على مذهبكم لا يلزم ان يكون رائيا لذاته فان
قالوا ان القدرة على ذاته تعالى مستحيلة لانه بلا اول قلنا ورؤية ذاته
تعالى مستحيلة لانه ليس جسما ولا عرضا فاقيموا الدلالة على صحة كون
ذاته مدركة وحينئذ فلا حاجة بكم الى تقرير هذه الشبهة ه واما ثانيا
فهب انا سلمنا انه تعالى راء لذاته او بادراك قديم على زعمكم ممن خواص
الذات والادراك القديم الا يتعلقا الا بما يكون صحيحا في نفسه ولهذا
فان القديم تعالى يستحيل في حقه ادراك المعدومات لما كان ادراكها
في انفسها متعذرا فلا بد لكم من اقامة الحجة على ان ذاته تعالى يمكن ان
يكون مرئية فبطل ما توهمتموه ه

الشبهة

الشبهة الثالثة قالوا الجواهر والالوان لا بد لها من مصحح في
كونها مرئية ولا مصحح لها الا كونها قائمة بانفسها والقديم تعالى مشارك
لها في كونه قائما بنفسه فيلزم صحة كونه مرئيا وانما قلنا انه لا مصحح لكون
الاجسام مرئية الا كونها قائمة بانفسها فلانها متى وجدت كانت قائمة بانفسها
صح ان تكون مرئية ومتى قدرناها معدومة استحال كونها قائمة بانفسها
ولهذا استحال كونها مرئية فاذا شاركها الله تعالى في القيام بنفسه شاركها
في صحة الرؤية وهذا هو مطلوبنا ه واعلم ان هذه الشبهة لهم في ايرادها
توجيهان التوجيه الاول ان المصحح للرؤية هو الوجود كما حكيناه عن
صاحب النهاية وقد رمزنا الى مأخذ الجواب عنها فلا وجه لتكريره
والعجب منهم انهم يوردونها على هذا الوجه مع ان الوجود عندهم
هو نفس الموجود وان الموجودات انما هي مشتركة في امر لفظي ومع هذا
القول لا يمكن ايرادها ولا التمسك بها لانها غير مشتركة في امر جامع
لها اصلا ه التوجيه الثاني ان المصحح للرؤية انما هو القيام بالنفس
وهذا فاسد لوجهين اما اولا فنقول لم زعمتم ان العلة في صحة رؤية
الجواهر والالوان والاجسام كونها قائمة بانفسها فان قالوا لانها متى
عدمت بطل كونها قائمة بانفسها فلهذا استحالت رؤيتها ومتى وجدت
كانت قائمة بانفسها فلهذا صح ان تكون مرئية ه قلنا كما بطل كونها
قائمة بانفسها عند عدمها فهو يبطل ايضا تحيزها ه واذا وجدت فكما انها
قائمة بانفسها وهي ايضا متحيزة فلم جعلتم العلة في صحة رؤيتها كونها
قائمة اولى من كونها متحيزة واذا كان هذا الاحتمال ممكنا بطل القطع

يكون القيام بالنفس علة في صحة الرؤية واما ثانيا فجعل التحيز علة في صحة
الرؤية اولى لانا لو قدرنا شيئا متحيزا مفتقرا في وجوده الى محل لم يبطل عنا
اعتقاد صحة كونه مرئيا ولو قدرنا ان القدرة وغيرها مما لا يرى
مستغنيا في وجوده عن محل لم يصح رؤيتها فالذي يتبعه العلم بصحة الرؤية
في الجواهر والاجسام يجب ان يكون هو العلة في رؤيتها دون غيره ٥
لا يقال لو كان الجوهر مرئيا للتحيز لما رأى السواد لانه غير متحيز لانا
نقول ولو كان الجوهر مرئيا على زعمكم لقيامه بنفسه لما كان السواد
مرئيا لانه غير قائم بنفسه **الشبهة الرابعة** ولهم فيها وجهان
احدهما ان يجعلوا رؤيته لغيره معلولا عن رؤيته لنفسه فيقولون قد ثبت
ان الله تعالى يرى غيره فيجب ان يرى نفسه لان رؤيته لغيره معلول عن رؤيته
لنفسه والاشتراك في المعلول يوجب الاشتراك في العلة ٥ وثانيهما ان
يجعلوا رؤيته لغيره علة في رؤيته لنفسه فيقولون قد ثبت ان الله تعالى يرى
غيره فيجب ان يرى نفسه لان العلة في صحة رؤيته لنفسه رؤيته لغيره
والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وعمدتهم في كلا الوجهين
هو قياسهم ذلك على الواحد منا فهذا تقرير هذه الشبهة في تعلقهم بها ٥
والجواب اما التوجيه الاول فهو باطل لان الاشتراك في المعلول
لا يوجب الاشتراك في العلة لان مثل هذا المعلول يجوز صدوره عن علة اخرى
غير تلك العلة كما نقوله في القبح فانه حكم واحد ومع ذلك تعلق تارة بكون
الفعل ظلما وتارة بكونه جهلا واذا كان الامر هكذا جاز ان تكون
رؤيته لغيره صادرة عن كونه تعالى مدركا لا عن رؤيته لنفسه كما زعمتم
فبطل ما قالوه ٥ واما التوجيه الثاني فهو فاسد لامرين اما اولا فلو

متى يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول حتى اوجبتم من رؤيته
لغيره رؤيته لنفسه اذا كانت رؤيته في نفسه صحيحة او وان كانت مستحيلة
فان كان الاول فقد زدوا ان رؤيته تعالى صحيحة في نفسها وحينئذ لا
حاجة بكم الى هذا الاستدلال وان كان الثاني فهو باطل لان الامور
المستحيلة لا ثبوت لها على حال اصلا ٥ واما ثانيا فلانه اذا لزم من صحة
رؤيته لغيره رؤيته لنفسه فيلزم ايضا من صحة تحريكه لغيره تحريكه لنفسه
من غير فرق وهذا باطل فبطل ما توهموه فهذا هو الكلام على ما اوردوه
من شبههم العقلية **النوع الثاني في شبههم السمعية**
اعلم ان الادلة السمعية هي المعتمدة عند المحققين منهم في اثبات الرؤية
فاما الادلة العقلية فقد حكينا عن محققيهم استضعافها وانه غير مؤدية
الى المقصود ونحن الان نذكر متمسكاتهم السمعية ونحقق الكلام عليهم فيها
واقوى ما تمسكوا به من جهة السمع شبه اربع **الشبهة الاولى**
تمسكهم بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ٥ قالوا ووجه
الاستدلال من هذه الاية هو ان النظر وان جاء في اللغة لمعان عدة الا
ان الامة مجمعة على ان المراد به في هذه الاية احد امور ثلاثة اما
الرؤية واما الانتظار واما تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبا
لرؤيته فاذا ابطلنا هذين القسمين ثبت ان المراد به الرؤية ٥ وانما قلنا
ان الامة مجمعة على ان المراد بالنظر هاهنا امور ثلاثة فلان من اثبت
الرؤية حمل النظر هاهنا عليها ومن نفاها فانه يحمل النظر هاهنا على
احد وجهين اما على تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي ونقول لما استحال

التقليب فى حق الله تعالى جاز اضمار ما يصح ذلك فيه فيكون المراد ناظرة الى
ثواب ربها واما على ان النظر هاهنا بمعنى الانتظار وليس احد من الامة
قال فى الاية بقول وراء هذه الامور الثلاثة واما قلنا انه لا يمكن حمله على
الانتظار فلان لفظ النظر المقرون بحرف الى متعلقا بالوجه لم يجئ فى اللغة
بمعنى الانتظار واما قلنا انه لا يمكن حمله على تقليب الحدقة فلان ذلك
يستدعى كون المنظور اليه فى الجهة والمنظور اليه هاهنا هو الله وليس حاصلا
فى جهة فاذا بطل هذان القسمان ثبت ان المراد بالنظر هو الرؤية فهذا ما
عول عليه صاحب النهاية فى تقرير هذه الشبهة وهى اقوى شبههم السمعية
لانها دالة بزعمهم على وقوع الرؤية وحصولها للمؤمنين فى الاخرة وما
عداها من المسالك السمعية يدل على جواز الرؤية وامكانها فالحاصل
عندهم من تقرير هذه الاية اصول ثلاثة احدها ان النظر بمعنى الرؤية
وثانيها انه يستحيل حملها على الانتظار وثالثها انه يستحيل حمله على تقليب
الحدقة فلاجرم رتبنا الجواب على هذه الامور الثلاثة واوردنا على
كل واحد منها كلاما يخصه **المقام الاول** انا لا نسلم ان

النظر يفيد الرؤية بل انما وضع حقيقة على الانتظار وعلى تقليب الحدقة
نحو المرئى وليس نفس الرؤية وانما هو مقدمة الرؤية ينزل منزلة
الاصغاء من السماع ويدل على ما قلناه وجوه اثنا عشر اما اولا
فقول الله تعالى فى قصة الاصنام وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
اثبت النظر حال عدم البصر ولاشك ان المنفى غير المثبت فالنظر
غير الابصار لا يقال النظر هاهنا مجاز لوروده فى حق الاصنام
لانا نقول ان المجاز كالحقيقة فى انتفاء المناقضة عنه فلو كان النظر مفيدا

للرويه

مفيدا للرويه مجازا او حقيقة فى حقهم لما نفى عنهم الابصار واما ثانيا
فلانهم يقولون نظرت الى الهلال فلم اره فاثبتوا النظر مع عدم الرؤية
وفى هذا دلالة على تغايرهما واما ثالثا فلو كان النظر بمعنى
الرؤية لوجب ان يقال رأيت اليه كما يقال نظرت اليه وهذا فاسد
واما رابعا فانا نرى كون الجماعة ناظرين الى الهلال ولا نرى كونهم
رائين له وهذا يدل على تغايرهما واما خامسا فلانهم يقولون ما زلت
انظر الى زيد حتى رأيته فيجعلون الرؤية غاية للنظر ولاشك ان غاية
الشئ غير الشئ فى نفسه واما سادسا فلان قولهم نظرت الى زيد يفيد
ان نظره انتهى اليه لان حرف الى لانتهاء الغاية يجرى مجرى قولهم اشرت
اليه واومأت اليه وذلك يفيد الحركة الى الشئ على وجه ينتهى اليه
دون غيره وكان النظر عبارة عن تحريك العين فى مقابلة المرئى وهذا
ليس موجودا فى الرؤية فاذا النظر غير الرؤية واما سابعا فلان
الله تعالى يوصف بانه راى ويرى ولا يوصف بانه ناظر وينظر فاحدهما
مغاير للاخر واما ثامنا فلانهم يقسمون النظر اقساما كثيرة فيقولون
فلان ينظر الى نظر راض ونظر غضبان ونظر متحير قال النابغة

نظرت اليك لحاجة لم تقضها نظر المريض الى وجوه العود

وقال الكميت

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام

ومعلوم ان رؤية هؤلاء امر واحد لا يختلف لانهم يرون الشئ على ما هو
ويستحيل وقوع التفاوت فى نفس الرؤية وانما المراد من قولهم فلان
ينظر الى نظر شزر وصف عينيه بما يكون عليه الباغض من الاحوال

والازدواج لا يقال للمبتلى انهم يقولون فلان ينظر بعين الغضب وبعين
الرضى وبعين الذل فاذا جاز ذلك في الرؤية جاز في النظر ايضا لانا
نقول انهم ما قسموا الرؤية بوجه حتى يبطل ما قلناه وانما اضافوها تارة
الى عين الرضى وتارة الى عين الغضب ۝ واما تاسعها فلانهم يصفون
النظر بما لا يمكن ان توصف به الرؤية فيصفون النظر بالشدة والصلابة
انشد ابن قتيبة ۝

يتقارضون اذا التقوا في موقف نظرا يزيل مواقع الاقدام ۝

قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته لانه لا يقال يكاد هذا النظر
يزيل الاقدام الا لشدة فيه وقوة والمعنى بتلك الشدة الاعتماد على الحدقة
في تحريكها وتقليبها فعلمنا بهذا ان النظر انما هو التقليب لا الرؤية ۝
واما عاشرها فما انشده ابو علي الفارسي ۝

فيا مي هل يجزى بكاي بمثله مرارا وانفاسي عليك الزوافر ۝
واني متى اشرف من الجانب الذي به انت من بين الجوانب ناظر ۝

فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا ولو كان النظر هو الرؤية لكان قد طلب
الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه فهذه الوجوه العشرة كلها دالة
على ان لفظة النظر غير محتملة للرؤية ۝ وحادي عشرها قول بعضهم

وقفت كاني من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصبابة انظر ۝
فعيناي طورا تغرقان من البكا فاعشى وطورا تحسران فابصر ۝

وثاني عشرها ما انشده بعضهم ۝

اذا نظر الواشون صدت واعرضت وان غفلوا قالت لست على العهد

فجعل غفلوا في مقابلة قوله نظر الواشون وانما يكون غفلة الانسان
عما يفعله ويضاف اليه فعلمنا انه اذ تغفلتم اعراضهم عن اعمال خواطرهم

عن المقابلة

عن المقابلة والتقليب فثبت بهذه الوجوه كلها ان النظر ليس اسما للرؤية
وانما هو لتقليب الحدقة السليمة الصحيحة الحاسة نحو المرئي التماسا لرؤيته
واما لمقابلة الحدقة نحو المرئي لا غير لا يقال لم لا يجوز ان يكون
لفظ النظر يطلق بالاشتراك على الرؤية والمقابلة وتقليب الحدقة فيكون
مشتركا بين هذه المعاني الثلاثة لانا نقول هذا فاسد لوجوه اربعة
اولها انه لو كانت لفظة النظر مشتركة بين الرؤية والمقابلة والتقليب
لكانت حقيقة في الرؤية ومفيدة لمعناها وقد قررنا فيما سلف ان النظر
لا يكون مفيدا للرؤية بحال ۝ وثانيها ان الاشتراك هو على خلاف الاصل
فان الاصل في الالفاظ ان تكون موضوعة لافادة معانيها المفردة من غير
اشتراك فمن ادعى كون اللفظة موضوعة بالحقيقة على حقيقتين
مختلفتين او اكثر كان مدعيا لخلاف الاصل فعليه الدلالة ۝ وثالثها
انهم قالوا فلان نظر الي نظر راض ونظر غضبان ونظر شزر فاطلقوا
هذا التقسيم في النظر فلو كان لفظ النظر واقعا على الرؤية حقيقة تارة
وعلى التقليب والمقابلة تارة اخرى لكان المنقسم الى هذه الاقسام
بعض ما يطلق عليه اسم النظر لا كل ما يسمى بالنظر فلما لم يفصلوا علمنا
ان لفظ النظر لا يفيد الرؤية بحال ۝ ورابعها هو ان احدا من الامة لم يقل
بان لفظة النظر مشتركة بين الرؤية والتقليب والمقابلة لان المثبتين
للرؤية حملوها على الرؤية واما المنكرون للرؤية فانهم حملوها على
التقليب والمقابلة فحملها عليها يكون خرقا للاجماع وانه غير جائز
فثبت بمجموع ما ذكرنا ان النظر لا يكون مفيدا للرؤية اصلا ۝

المقام الثاني انا نقول قد قررنا بما ذكرناه من هذه الادلة

الواضحه ان النظر لا يكون مفيداً للرويه و لا يدل عليها و اذا كان الامر
كما قلناه فلم لا يجوز حمل النظر المذكور في الايه على الانتظار فان زعمو
ان النظر بمعنى الرويه يمكن اسناده الى الله و النظر بمعنى الانتظار لا
يمكن اسناده اليه فلهذا حملناه على الرويه قلنا انا اذا جوزنا حمل النظر
على الانتظار في الايه فلا بد من اضمار لفظ الثواب ليكون النظر متعلقاً
به و متعدياً اليه و هذا و ان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير
اليه و يدل عليه وجوه ثلاثه الوجه الاول انا نقول حمل الكلام
على المجاز محتمل و حمل الادله العقليه على غير مدلولها غير محتمل فاذا
تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل و قد شرحنا
الادله العقليه على استحاله الرويه على الله تعالى فاذا ورد من
الادله النقليه ما يعارضها وجب تاويله على ما يوافقها لئلا يودي الى
تناقض الادله و انه محال الوجه الثاني ان الله تعالى قابل بين اول
الايه و بين اخرها في النفي و الاثبات فلو كان المراد في اول الايه
الرويه و اثباتها لنفاها في اخر الايه و لكان اذا قال في اول الايه
وجوه يومئذ ناضره اي رايه ان نقول في اخرها و وجوه يومئذ باسره
غير رايه لربها ليتشاكل القسمان فلما لم يفعل ذلك بل قال تظن ان يفعل
بها فاقره دل على انه ليس مراده الرويه بالنظر كما زعمتم و فايدتها
انه اوجب للكفار خوف العقاب و توقع حصوله دون المنع من الرويه
فيجب ان يكون الذي اوجبه للمومنين هو انتظار الثواب و توقع حصوله
ليتناسب اخر الكلام و اوله و يتسق نظم الايه و يتبين معناها على ما
ذكرناه و وجوه يومئذ ناضره اي ناعمه لثواب ربها منتظره و وجوه

يومئذ

باسره اي كالحه في مقابله قوله ناضره تظن ان يفعل بها فاقره اي عظيمه
حصول العقاب و نزوله و توقع هجومه و هو في مقابله قوله منتظره
لثواب ربها الوجه الثالث ان كثيراً من الصحابه و التابعين فسروا
الايه بما ذكرناه من معنى الانتظار فقد روي عن امير المومنين عليه
السلام في معنى قوله تعالى وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره معناه
انهم ينظرون الى الله في الاخره كما ينظرون اليه في الدنيا اي ينتظرون
ما ياتيهم من نعمه و احسانه و روي عن ابن عباس انه سال عنها فقال
اهل الجنه ينتظرون رحمه الله و كرامته ثم تلا قوله تعالى لا تدركه
الابصار و معنى الكلام من نظن فيها معنى الرويه و روي عن مجاهد
في معنى قوله تعالى الى ربها ناظره ان معناه و وجوه يومئذ حسنه مستبشره
تنتظر الثواب من ربها و عن ابي صالح انها تنتظر الثواب من ربها
فثبت بما قلناه ان المفسرين قد فسروا الايه و تاولوها على هذا التاويل
و لم ينكر عليهم غيرهم فكان اجماعاً فوجب حملها عليه لا يقال النظر
المقرون بحرف التعديه و هو الى لم يرد بمعنى الانتظار فلا يجوز حمل الايه
عليه لانا نقول هذا فاسد لامرين احدهما انا لا نسلم ان الى حرف تعديه
و انما هي اسم تستعمل في معنيين كل واحد منهما يطابق موقعها في
الايه المعنى الاول ان تكون الى واحد الالاء اسم للنعمه و هذا شي
قد ذكره الازهري في تهذيبه و رواه ابو العباس المبرد و حكي
عن ابن الانباري ايضاً و قد ذكره ابن دريد في الجمهره و اورده ابن
السكيت في المقصور و الممدود و انشد للاعشى
ابيض لا يرهب الهزال و لا يقطع رحماً و لا يخون الى

واذا كان الامر على ما ذكرناه فعلى هذا يكون معنى الاية وفايدتها
وجوه يومئذ ناضرة بنعم ربها منتظرة ويكون موضعه النصب مفعولا
لمنتظرة مقدما عليها المعنى الثاني ان يكون الى اسما بمعنى عند ويكون منصوبا
على الظرف وهذا شي قد ذكره الازهري في التهذيب وذكر ابن السكيت
ان الى قد تستعمل بمعنى عند وانشد قول اوس

فهل لكم فيما الي فانني بصير بما اعيى النطاسي حذيما

اي فهل لكما فيما عندي فعلى هذا يكون معنى الاية وفايدتها وجوه
يومئذ ناضرة عند ربها هذان معنيان لا غبار عليهما فيجب تنزيل الاية عليهما
اذا كانت الى اسما وثانيهما هب انا سلمنا ان الى ليست اسما على المعنيين
اللذين ذكرناهما وانما هي حرف للتعدية فما يمنع من حمل الاية على الانتظار
ايضا وبيانه بما قد حكي عن ابن عباس انه قال العرب تقول انما انظر الى
الله ثم الى فلان وروى عن الخليل بن احمد انه قال نظرت الى فلان
بمعنى انتظرته وقال الشاعر

واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك جدتني نعما

وقال اخر

كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال

ومعلوم ان الحجيج ينتظرون طلوع الهلال والسجال ايضا فلا بد من انتظارها
وقال اخر

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام

ومعلوم ان الظما ينتظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال
هو بمعنى الانتظار ايضا لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام
لا يقال انا لا ننازعكم في مجي النظر المقرون بالى بمعنى الانتظار لمكان

هذه

عند

هذه الشواهد ولكن نقول النظر المقرون بالى المعلق بالوجه لا
يمكن ان يستعمل بمعنى الانتظار لاجل تقييده بالوجه لانا نقول هذا
فاسد بل قد ورد بمعنى الانتظار ايضا وان كان مقيدا بالوجه قال
حسان وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالخلاص
وقال غيره

ويوم بذي قار رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر

وقال البعيث

وجوه بها ليل الحجاز على الهوى الى ملك ذان المعادن ناظرة

فثبت بهذه الشواهد الشعرية ان النظر المعلق بالوجه المعدى بالى قد تستعمل
بمعنى الانتظار فيجب تنزيل الاية عليه وهو مطلوبنا

المقام الثالث

هب انا سلمنا ان النظر في الاية ليس يكون بمعنى الانتظار فلم لا يجوز حمله على
تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي لانه احد ما يطلق عليه اسم النظر وبعض
معانيه قوله هذا انما يعقل اذا كان المنظور اليه في جهة والله تعالى
ليس في جهة فلا يمكن حمل الاية عليه ملتمسا عن هذا جوابان

الجواب

الاول انا نقول انه لا بد من تقدير مضاف محذوف كما في قوله تعالى واسال
القرية فعلى هذا يكون معنى الاية الى ثواب ربها ناظرة وهذا وان كان
على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه لان الصحابة والتابعين فسروا الاية
على ذلك وروي عن امير المومنين انه قال الى ثواب ربها ناظرة وعن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال الى ثواب ربها ناظرة وعن قتادة ومجاهد مثله
وعن النخعي انه قال حدثنا من سمع عليا يقول في تفسير قوله تعالى الى ربها
ناظرة انه اذا جا المومنون الى الصراط فتحت لهم ابواب الجنة فينظرون
الى ما اعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم الجزيلة

وعن سعيد بن سليم قال سمعت سعيد بن جبير عن حسين
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة فقال ما يقول اهل العراق قلت يزعمون
انهم يرون الله قال كذبوا اليس الله تعالى يقول لا تدركه الابصار
قلت فما تقول في قوله تعالى الى ربها ناظرة فقال الى ثواب ربها ناظرة
نعم الذين يحملون الاية على هذا التاويل لا بد لهم من احد امرين
اما حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما ذكرناه في سؤال
القرية واما ان يقولوا ان الى اسم وهو واحد الآلاء كما حققناه من
قبل فلا يحتاجون الى اضمار شيء

الجواب

الثاني انا وان سلمنا لكم
ان النظر في الاية لا يمكن حمله على تقليب الحدقة الا اذا كان المنظور
اليه في جهة فلم قلتم ان الله ليس في جهة ولا شك ان هذا هو الحق على سياق
كلام القائلين بالرؤية واللازم على اصولهم وبيانه ان من قال بالرؤية
لا يمكنه نفي الجهة عن الله تعالى لان الدال له على نفي الجهة عنه تعالى
ليس الا ان يقال لو كان الله تعالى حاصلا في جهة لكان شاغلا لها فكلمة
ان المعقول من الحصول في الجهة هكذا نقول المعقول من الرؤية الاتي
الذي لا يحصل الا مع المقابلة فان جاز لكم اثبات رؤيته منزهة عن المقابلة
جاز للقائلين بالجهة اثبات الحصول فيها منزها عن الشغل لها من غير فرق
وعلى هذا لا يمكنكم القطع بانه ليس المراد من النظر في هذه الاية تقليب
الحدقة لا يقال الفرق بينهما ظاهر فانا اذا راينا شيئا فانا نعقل بالبديهة
الفرق بين رؤيتنا له وبين كوننا مقابلين له فالرؤية هي نفس ادراك
الشيء والمقابلة هي شرط من شروطها والبديهة قاضية بالمغايرة بين نفس
الشيء وبين شرطه فاذا عقلنا الفرق بينهما لم يكن قولنا بثبوت رؤيته منفكة

عن

المقابلة فهو لا تناقضا بخلاف ما اذا قلنا بثبوت الشيء في الجهة وليس شاغلا
لها فانه لا يعقل من الحصول في الجهة الا شغل تلك الجهة فلو اثبتنا الحصول
في الجهة مع نفي الشغل لها كان قد نفينا عين ما اثبتناه وهذا متناقض
فظهر بما ذكرنا حصول الفرق بينهما لانا نقول اذا اقنعتم بمجرد
هذا الفرق كان القائلين بالجهة ان يقولوا لا شك ان الحصول في الجهة
اعم من الحصول في الجهة على جهة الاستقلال او على جهة التبعية فالمستقل
هو الجسم والتابع هو العرض فاذا جوزتم الرؤية مع قطع النظر عن قيد
المقابلة عنها كما زعمتم فجوزوا ايضا حصوله تعالى في الجهة مع قطع النظر
عن شغل الجهة فظهر بما حققنا انهم اذا جوزوا حصول الرؤية من غير
كيفية لزمهم تجويز الحصول في الجهة من غير كيفيته ايضا من غير فرق
بينهما وصح ان القول بالجهة لازم للقائلين بالرؤية لا محالة وما ذكرنا
من الفرق هو ملخص ما ذكره الرازي في كتابه النهاية فانه قرره ورام به
التخلص عن هذا الالزام وليس له مخلص عنه لما حققناه فعلى هذا
يجري الكلام على تمسكهم بالاية وتنزيلها على هذين التاويلين الانتظار
والمقابلة كما اوضحناه ثم قال المتكلمون انه يمكن الجمع بين التاويلين
فان الاية وردت في شان اهل الجنة فعلى تنزيل النظر في الاية على معنى
الانتظار يكون اهل الجنة منتظرين لما يحصل لهم من ثواب الله تعالى
في المستقبل وعلى تنزيلها على معنى تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي
يكونون ناظرين الى ما بين ايديهم من الثواب في الحال فيكون المعنيان
حاصلين في اهل الجنة على هذا التقرير لا يقال ان على التاويل

الاول اذا كان النظر فى الايه بمعنى الانتظار فانه يؤدى الى الغم والحسرة
وفيهما تنغيص وتكدير وهذه الامور كلها منتفية عن اهل الجنة
فبطل تنزيل الايه على معنى الانتظار لانا نقول هذا فاسد لامور
ثلاثة اما اولا فلان الانتظار انما يؤدى الى الغم والحسرة اذا لم يكن المنتظر
واثقا حصول ما ينتظره فاما اذا كان واثقا بحصوله وعلى ثقة من وصوله
اليه عند اوانه فانه لا يلحقه غم وحسرة ٥ واما ثانيا فلان المنتظر انما
يكون فى غم وحسرة اذا كان محتاجا الى ما ينتظره فاما اذا كان فى ارغد عيش
واهناه فى الحال فانه لا يتنغص عيشه بالانتظار ٥ واما ثالثا فانا نعارضهم
برؤية الله تعالى بزعمهم ونقول هل هى دائمة او غير دائمة فان كانت دائمة
عليهم فى جميع الاوقات ادى ذلك الى تنغيص عيشهم وتكديره لان رؤية
العظمة فى حال الاكل والشرب والوقاع والمفاكهة يشوش هذه الامور
ويكدرها وان كانت غير دائمة فهى عندهم من اعظم الثواب فعند انقطاعها
لا بد من ان يكونوا مشتاقين اليها منتظرين لحصولها فاذا جاز انتظارها
جاز انتظار الثواب ايضا وكلما قالوه فى رؤية الله بانتظارهم لها فهو جوابنا
فى انتظارهم للثواب ٥ لا يقال على التاويل الثانى اذا كان النظر فى الايه
بمعنى تقليب الحدقة الى التلقيه نحو المرئى فلا بد من احد امرين اما حذف المضاف
وهو الثواب وهو فاسد لانه اضمار من غير دليل ٥ واما على ان يكون الى واحد
الالاء كما زعمتم بمعنى النعمة وهو خطا ايضا فان الجمهور من ايمة العربية
وفضلاء النحاة ذكروا فى باب الحروف الجارة ان منها ما يجيء اسما وحرفا ومنها
ما لا يجيء الا حرفا لا غير واوردوا صيغة الى فيما لا يجيء الا حرفا لا غير وهكذا
قرره الزمخشرى فى مفصله فانه ذكر ان الى مما لا يجيء الا حرفا لا غير وانتم

قد جعلتموها هاهنا اسما بمعنى واحد الالاء وتارة حرفا للتعديه وهذا
خلاف نصوص النحاة فيجب ان يكون باطلا لانا نقول اما حذف المضاف
فهو سائغ كما ذكرنا فى سؤال القريه وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه
يجب المصير اليه لقيام الدلالة على ذلك واما ما زعموه من مخالفة جماهير
النحاة فيما نصوه فى الى فهذا خطا وجهل بمقصود النحاة فيما وضعوه فانهم
انما منعوا ان تاتى الى اسما من غير اعلال ولا اشكال ان الى بمعنى النعمة
لا تاتى قط الا اسما الا مع الاعلال لان الاصل فيها إلْيٌ بتحريك الياء فلما
تحركت قلبت الفا كالف فتى ولهذا فان قولنا من امنا من ثمان بيت و
كذلك قولنا فى انى من وفى نفى لما كانا لا ياتيان فعلين الا مع الاعلال
لم يعدهما النحاة فيما يجيء حرفا وفعلا لما لم يكونا كذلك الا بالاعلال
الا ترى ان الكاف ومذ ومنذ لما اتيا على حالهما من غير اعلال ولا تغيير
تارة اسما وتارة حرفا عدوهما مما يجيء اسما وحرفا فلما كانت الى لا تجيء اسما
الا بالاعلال لم يعدوها فيما يجيء اسما وحرفا فيحصل من مجموع كلامنا هنا
ان الى يجب ان تكون اسما مع الاعلال وان لم يعدها النحاة فى الحروف الجارة
فيما يجيء اسما وحرفا لما ذكرناه وحصل الجواب عن هذين السؤالين الموجهين
على وجهى التاويل من هذه الايه وبطل ما توهموه ٥ **الشبهة**
الثانية تمسكهم بسؤال موسى عليه السلام للرؤيه فى قوله تعالى حكاية
عنه رب ارنى انظر اليك قالوا فوجه الاستدلال من هذه الايه
هو ان موسى عليه السلام سال الله تعالى ان يريه نفسه فلا يخلو حاله
اما ان يكون سائلا لما يكون ممكنا او لما يكون مستحيلا على الله تعالى

فال كان سال مَاستحيل على الله فهذا خطا لان مثل هذا لا يجوز على الانبيا
فلا يجوز ان يسال مَا يعلم استحالته على الله وَلهذا فان موسى لما كان عالما
باستحالة الصَاحبه وَالولد لم يجز ان يسالها○ وان كان سائلا مَا هو صحيح
على الله فهذا هو الذي نريد لان مقصود نا من الايه بيان ان الرويه
ممكنه في حق الله تعالى ○ **واعلم** ان الجواب عن هذه الشبهه انما تحقق
بان نذكر وجه حسن سوال موسى عليه السلام للرويه ثم نرد فيه بكونه لم
يسال الصَاحبه وَالولد ثم نذكر المختار عندنا في ذلك كله فلا جرم رتبنا
الكلام على مقامات ثلاثه ○ **المقام الاول** في وجه حسن سوال
موسى للرويه وَللمعتزله في ذلك اجوبه ثلاثه ○ **الجواب الاول** يحكى
عن الشيخين اي الهذيل وَاي القسم وَحاصل مَا قالاه هو ان موسى لم يسال
الرويه اصلاً لعلمه باستحالتها على الله وانما سال ان يعلم الله بها علما
ضروريا لان موسى كان يعرف الله تعالى في الدنيا بالكتاب يجوز فيه
ورود اللبس فسال الله تعريفه نفسه معرفة الاضطرار التي يزول معها
كل لبس كما سال له ابرهيم في قوله ارني كيف تحيي الموتى فاخبره الله تعالى
بان تلك الايات التي تكون معرفته بالاضطرار لا تكون في الدنيا ثم قال
وَلكني سارِيك مَا هو دون ذلك انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ثم قال تبت اليك
من سوال مَا لا يجوز فعله في الدنيا○ **الجواب الثاني** وَهو محكي عن
الشيخين ابي علي وَابي هاشم وَتقرير مَا ذكرناه هو ان موسى عليه السلام
لم يسال الرويه لنفسه وَانما سالها لقومه○ وَبيانه هو ان قومه طلبوا
ذلك كما قالوا ارنا الله جهرة وَقالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة

قالا وانما تاب عليه السلام لامرين اما اولا فلانه سال لهم قبل ان يوذن
له والانبيا لا يجوز ان يسالوا امرا ظاهرا الا باذن الله تعالى الا نعبد ان يوذن
لهم لانه لا يمتنع ان تكون المصلحه في خلاف مَا طلبوه فيكون المنع تنفيرا
عنهم وهو محال○ وَاما ثانيا فلان موسى لما راى الاهوال التي اظهرها الله
تعالى عند سواله من الصعقه وَدك الجبل استحسن التوبه على عادة الصالحين
عند مشاهدة الاهوال العظيمه اذ ليس في الايه مَا يدل على انه تاب من
اجل سواله وَالى هذا التاويل ذهب صَاحب الكشاف في تفسيره○ لا
يقال ان الظاهر هو سوال الرويه لنفسه لا لقومه ولا حاجه الى العدول
عن الظاهر لغير دليل○ لانا نقول هذا مسلم وَلكنا قد ذكرنا من
قبل ان الخطاب محتمل للحقيقه وَالمجاز وَالادله العقليه لا يمكن حملها
على غير مدلولاتها فلهذا كان التصرف في الخطاب اولى○ **الجواب
الثالث** وَهو محكي عن الشيخ ابي الحسين وَمحصول كلامه هو ان موسى
عليه السلام سال الرويه لنفسه وَذلك يكون على وجهين الوجه الاول
ان يكون سواله مع علمه باستحالة الرويه على الله تعالى وَعلى هذا يكون
لسواله لها فايدتان الفايده الاولى ان ينضم الادله السمعيه الى الادله
العقليه لان في كثرة الادله وَتناصرها تقويه وَبيان وَزياده في الوضوح
اذا كانت من جنس وَاحد فكيف حالها اذا كانت من جنسين عقليه وسمعيه
وَلهذا اكثر الله الادله على وجوده وَتوحيده من اجل مَا ذكرناه○
الفايده الثانيه هي ان مثل هذا قد وقع من ابرهيم عليه السلام كما حكى
الله تعالى عنه في قوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن قال بلا وَلكن

ليطمئن قلبي وكما وقع مثل ذلك من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء مع انهم عالمون بدلالة العقل
استحالة ذلك على الله تعالى اما على مذهبكم فلان الله تعالى لا يقبح منه
قبيح بل كل ما يفعله على اي وجه فعله فهو حسن واما على مذهبنا فلانهم
عالمون بحكمة الله تعالى وانه تعالى لا يجوز عليه فعل القبيح ومع هذا كله
فقد وقع ذلك منهم فما كان الفائدة في سؤالهم والعذر لهم فيه فهو
بعينه قايم في سؤال موسى للرؤية فما اجابوا فهو جوابنا ه الوجه
الثاني ان يكون سؤاله عليه السلام للرؤية مع عدم علمه باستحالة الرؤية
على الله وعلى هذا تكون الفائدة في سؤاله هو ان يحصل له العلم باستحالة
الرؤية على الله بالادلة السمعية وهذا جايز لا مانع منه على كلا المذهبين
ما ومنكم اما على مذهبنا فهو ان المعارف وان كانت كلها عقلية لكنا
نقول ان عدم علمه باستحالة الرؤية ليس يكون جهلا بالله اذ ليس عندنا
للمرئي بكونه مرئيا حال فيقال انه قد جهله موسى عليه السلام واما
على مذهبكم فالمعارف كلها عندكم انما وجبت بالادلة الشرعية لان
العقل عندكم لا يوجب شيئا البتة واذا كان الامر هكذا فلعل في شريعة
موسى ان العلم باستحالة الرؤية غير واجب ثم ولو سلمنا ان العلم باستحالة
الرؤية واجب بالادلة الشرعية فلعل موسى عصى بتركها خاصة على مذهبكم
فان عندكم ان المعاصي جايزة على الانبياء ويؤكد عصيانه امور ثلاثة
اما اولا فلانه تاب كما حكى الله عنه والتوبة لا تكون الا من معصية ه و
اما ثانيا فلانه سأل الرؤية في الدنيا وليس ذلك لاحد بالاتفاق ه واما
ثالثا فلان عندكم ان كل ما لم يرده الله استحال وجوده والله تعالى

قد اراد

قد اراد الابراء موسى في ذلك الوقت فكانت رؤيته في ذلك الوقت مستحيلة
فيكون سؤاله للرؤية مع علمه باستحالتها اقداما على المعصية ه فثبت انه
لا مانع على مذهبنا ومذهبكم من ان يكون موسى عليه السلام غير عالم
باستحالة الرؤية على الله تعالى فهذا ملخص جواب ابي الحسين عن سؤال موسى عليه
للرؤية وساير الشيوخ **المقام الثاني** في الوجه الذي لاجله لم يسأل
الصاحبة والولد مع استحالتهما على الله تعالى كاستحالة الرؤية ه اعلم
ان هذا السؤال يتوجه على كلام ساير الشيوخ وعلى حدة اختلافهم
في الاجوبة عن حسن سؤال موسى للرؤية يكون اختلافهم في الاعتذار عن سؤال
الصاحبة والولد فلنقرر كلامهم فنقول اما الشيخان ابو الهذيل وابو
القسم الكعبي فيعتذران عن ذلك بانه انما لم يسأل الصاحبة والولد لان الغرض
من سؤال الرؤية على قولهما انما هو طلب ان يعلم الله بها علما ضروريا لا
تقع فيه لبس ولا شك وهذا لا يتمشى ولا يكون معقولا في حق الصاحبة
والولد فلهذا تعذر سؤاله لهما ه واما الشيخان ابو علي وابو هاشم فانما
لم يسأل الصاحبة والولد على قولهما ان سؤال الرؤية كان عن قومه ولم يكن
سؤالا عن نفسه وانما لم يسألهما لهم لامرين اما اولا فلانهم لم يسألوهما منه مطلقا
من الله تعالى او منعهم عن طلب ذلك ه واما ثانيا فلانهم انما طلبوا ما يمكن
ان يعلم استحالته بالسمع ليرد عليهم دليل سمعي يدل على استحالة الرؤية
فاما الصاحبة والولد فلا يمكن ان نعلم استحالتهما بالسمع فلهذا لم يجز ان
يسأل لهم الصاحبة والولد ه لا يقال اذا كان موسى على راي الشيخين عالما
باستحالة الرؤية على الله تعالى فلم لم يمنعهم عن سؤال الرؤية ويكون كلامه

مقنعًا لهم وكافيا من غير حاجة الى ان يرد عليهم المنع من ذلك من جهة الله
تعالى لانا نقول انهم لفرط جهلهم وتماديهم في غيهم وضلالهم لما طلبوا
الرؤية بقولهم ارنا الله جهرة ○ انكر عليهم قولهم واعلمهم بما اقترحوا من خطائهم
فابوا الا التمادي في جهلهم والافراط في لجاجهم فاراد ان يرد من الله
تعالى ما يقطع تجادلهم ويحسم شغبهم فلهذا سال لهم الرؤية مضيفًا لها الى
نفسه بقوله رب ارني انظر اليك لان في اضافتها الى نفسه مقصدًا عظيمًا
وهو انه اذا منع الرؤية مع ما له من الزلفة عند الله وعلو المنزلة فغيره
يكون بالمنع اولى واحق ○ واما الشيخ ابو الحسين فانه انما لم يتاول القصة
والولد على قوله لان سوال الرؤية كان لنفسه سوا قلنا فهمنا كونه عالما
باستحالة الرؤية على الله او غير عالم فلانه على قوله انما طلب دلالة
سمعية على استحالة الرؤية ليعلم بنظره فيها استحالتها عليه فاما الصاحبة
والولد فلا يمكن ان يعلم استحالتهما بالادلة الشرعية فهذا هو العذر الصحيح
في سوال موسى عليه السلام للرؤية دون الصاحبة والولد ○

المقام الثالث

في تقرير الوجه المختار من كلام الشيوخ ○ واعلم ان المختار
عندنا في هذه الآية تفصيل نشير اليه مشتمل على مقصدين المقصد الاول
ان سواله عليه السلام للرؤية ما كان لنفسه وانما كان عن قومه ○ والمعتمد
فيه دليلان احدهما انه عليه السلام لما فهم منهم طلب الرؤية انكر عليهم غاية
الانكار واعلمهم بما اقترحوه من الخطا كما اقترحوه في قولهم اجعل لنا
الها كما لهم الهة وجهلهم بما لحقهم من ذلك فابوا الا تماديا على ضلالهم
واصرارا على مطالبتهم بقولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ○ وبقولهم ارنا

الله

الله جهرة ○ فلما راى ان النصح لهم بالقول لا ينفع وان الموعظة من نفسه
لا تجدي ولا تنجع فسال الله تعالى الرؤية ليرد منه ما يقطع لجاجهم ○ وثانيهما
انه لو كان سوال الرؤية من نفسه لا لقومه لاورده الله على سبيل الزجر
والملامة والتقريع والتوبيخ له والانكار عليه كما حكى الله تعالى عن قومه
في قوله فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فاما صعقته وتوبته فما كان الا من
اجل استعظام الامر في طلب الرؤية وفخامة شانها ولما ظهر من اثارها
من الامور الهائلة كدك الجبل وحصول الصعقة واما اضافة الرؤية الى
نفسه فقد ذكرنا وجهه في تقرير كلام الشيخين ○ المقصد الثاني ان موسى
عليه السلام كان عالما باستحالة الرؤية على الله تعالى خلافا لما زعمه
الشيخ ابو الحسين في احد الوجهين من انه يجوز ان يكون عالما باستحالة الرؤية
على الله تعالى ○ والمعتمد فيه دليلان احدهما ان الانبيا عليهم السلام يجب
ان يكونوا اعرف الخلق بذات الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما يستحيل
فكيف يخفى على موسى حال العلم باستحالة الرؤية على الله مع ما في تجويزها من
ايهام الجسمية والعرضية والحصول في الجهة والله يتعالى عن ذلك وثانيهما
انه تعالى حكى عنه عليه السلام لما جوز قومه الرؤية وطلبوها بقولهم ارنا الله جهرة
قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فانكر ذلك عليهم وعده سفها وضلالا
فكيف يجوز ان ينكره عليهم ويكون حاملا على شبهه كلا وحاشى فهذا هو
الكلام على المقصد الاول ○

الشبهة الثالثة

وهو المعو
الثاني من سوال الرؤية قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني ووجه تعلقهم بهذه الآية هو انه تعالى علق رويته

باستقرار الجبل ولا شك ان استقرار الجبل ممكن وما علق على الممكن
فهو ممكن فالرؤيه ممكنة وانما قلنا انه تعالى علق رؤيته على استقرار
الجبل فهو ظاهر في الايه فانه علقها بصيغة الشرط بقوله فان استقر مكانه
فسوف تراني وانما قلنا ان كلما علق على الممكن فهو ممكن فهو ضروري
لا اشكال فيه فثبت بما ذكرنا ان رؤيه الله تعالى ممكنه وهذا هو مطلوبنا
والجواب عما اوردوه من وجهين الاول انا لا نسلم ان الله تعالى
علق رؤيته بامر ممكن قوله استقرار الجبل ممكن وقد علقها عليه قلنا
انه وان كان ممكنا بالاضافة الى ذاته لكنه مستحيل بالاضافة الى
امور اخر ونحن نعلم ضروره بالبديهة انه لا فرق في العقول في عدم
الشي وتعذر حصوله بين ان يكون مستحيلا لذاته وبين ان يكون مستحيلا
لامر وراء ذاته ولهذا فانا لا نجد فرقا بين استحاله حدوث ذات القديم
تعالى وانقلاب صفاته وبين استحاله وقوع القبيح من جهته وان كان
استحاله حدوث ذاته وانقلاب صفاته انما هو من اجل ذاته واستحاله
وقوع القبيح انما هو من اجل تعذر داعيته اليه ولا شك ان استقرار
الجبل وان كان ممكنا في ذاته لكنه مستحيل لامور ثلاثه اما اولا
فلان عندكم ان الله تعالى في ذلك الوقت اراد ان لا يستقر الجبل وما
اراد الله ان لا يحصل كان حصوله مستحيلا عندكم فاذا حصول الاستقرار
في ذلك الوقت محال وأما ثانيا فلانه علق الرؤيه باستقرار الجبل
حال تحريكه ولا اشكال ان حصول الاستقرار حال الحركه محال وهذا
معلوم من ظاهر الايه فان المفهوم من قوله فان استقر مكانه ان يكون

الوجه ٢

في

في حال الدك والحركه وهذا محال وأما ثالثا فهو ان قوله تعالى
فان استقر مكانه فسوف تراني معناه فان استقر حالة التجلي لوجهين
احدهما انا لو قال لحاجب الخليفة ارني الخليفة فقال الحاجب
لن تراه ولكن انظر الى زيد فان استقر قدامه فسوف تراه فلما تجلى
الخليفة لم يستقر قدامه زيد علمنا بالضروره انه اراد فان استقر قدامه
في حالة التجلي فهكذا القول فيما ذكرناه من معنى الايه من كون الاستقرار
حالة التجلي وثانيهما انه لولا ان الغرض بقوله فان استقر مكانه في
حالة التجلي لكان لا معنى لقوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
لان ذكره ليس الا ليريه ان استقرار الجبل حالة التجلي محال لا يمكن
فثبت بما ذكرناه ان الله تعالى علق الرؤيه على امر مستحيل فيجب ان تكون
مستحيله الوجه الثاني انا سلمنا ان الرؤيه معلقة على امر ممكن
فلم قلتم انها لا بد وان تكون واقعه حاصله وبيانه ان المعلق على ما
لا يوجد وهو مما يصح وجوده يفيد امرين احدهما استحاله حصول المعلق
عند عدم الشرط وثانيهما صحة حصوله عند حصول الشرط والمعلق
بالشرط هاهنا هو وقوع الرؤيه وحصولها بحصول الاستقرار وثبوته
ولا شك ان موسى عليه السلام لما سال الرؤيه بقوله رب ارني انظر اليك
واجابه الله تعالى بقوله لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني فانه تعالى علق الرؤيه بامر غير حاصل فكان
تعليقه للرؤيه على ما لم يوجد بيانا لانتفا وجودها جوابا مطابقا
لسواله فاما ان يكون الغرض بيان كون الرؤيه ممكنه او غير ممكنه
فهو امر غير مطلوب ولا مقصود فلو كان الغرض من تعليق الرؤيه

بالاستعارة بيان كون الرويه صحيحة او غير صحيحة كما زعموا لم يكن
الجواب مطابقا فثبت ان المقصود هو بيان نفي وجود الرويه لانتفاء
شرطها وهذا هو المطلوب **الشبهه الرابعه** وهو المعترض
الثالث من سوال الرويه بزعمهم قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا والتجلي هو الظهور والانكشاف فاذا كان الله تعالى يجوز
ان يتجلى للجبل وينكشف له جاز ان يتجلى لغيره اذ لا احد فضل بينهما
وهذا هو المراد **والجواب** ان التجلي لا يخلو حاله اما ان يكون
المراد بالتجلي بذاته او باياته والاول باطل لان التجلي في وضع اللسان
يراد به وجهان احدهما الظهور والتكشف كما يقال تجلى الهلال للناظرين
اليه اي ظهر وانكشف وثانيهما يراد به مقابله الشي كما يقال تجلى
لي فلان فطرت اليه فابلى وتجلى البازي للصيد اي رفع راسه وقابله
ونظر اليه فاذا تقرر هذا فالتجلي في الايه المذكوره لا يمكن حمله على
هذين الوجهين لاستحالتهما في حق الله تعالى لانهما لا يجوزان الا في
حق الاجسام او ما هو تابع لها فبطل حمل الايه عليهما فلم يبق الا ان
يكون الغرض من التجلي هو التجلي بالايات ولا شك ان تجلي الله تعالى
باياته هو ظهور اياته والايه الظاهره التي كان الله تعالى بها متجليا
هو تقطيعه للجبل فحينئذ يصير معنى الايه فلما تجلى الله باياته للجبل
جعله دكا وهذا لا يفيد معنى الرويه في حال كما ادعوا فبطل ما
توهموه في الايه فهذا هو الكلام على شبههم العقليه والسمعيه
ولم نذكر من شبههم الا ما اعتمده صاحب النهايه وعول عليه فاما
ما ذكره غيره من الشبه العقليه والنقليه فهي ركيكه فاغفلنا ذكرها

لصعفها

لصعفها ومن احاط علما بما ذكرناه هاهنا وحققناه عليهم لم يخف عليه
عوار ما سواه وقد ذكرنا ما تؤول اليه حقيقة الخلاف بيننا وبين محققيهم
في مسله الرويه فلا وجه لتكريره **تنبيه** اعلم ان الذي اسلفناه
من الادله العقليه والنقليه في استحالة الرويه كما هي داله على استحالة
الرويه على الله تعالى بهذه الحواس في الدنيا والاخره فهي داله ايضا
على ان الله غير مرئي بحاسه سادسه كما ذهب اليه ضرار بن عمرو فانه
زعم ان الله يخلق للخلق حاسه سادسه يرون بها خاصيته ذاته في الاخره
والذي يتحقق لي من مذهب ضرار والعلم عند الله تعالى ان غرضه
بذلك هو العلم الضروري الذي يحصل للخلق عن مشاهدة تلك الاهوال
في الاخره ومعاينة تلك الامور الهايله وسمى ذلك حاسه سادسه
وانما نزلنا مذهبه على هذا الوجه لان اهل المقالات حكوا عنه انه يمنع
كون الله مرئيا بحاسه سادسه هو انه تعالى يقوي هذه الحاسه ويرى
بها القديم تعالى في الاخره على خلاف ما يرى به هذه المرئيات الحادثه
وهذا يدل على ان غرضه ما ذكرناه لانه اذا لم يثبت هذه الرويه
التي تعقلها فلا وجه لذلك الا العلم كما حققناه **فاذا عرفت** هذا
فالمعتمد في ابطال الحاسه السادسه ان يكون الله تعالى مرئيا بها ما ذكرنا
ايضا من الادله العقليه والنقليه ويخصها هاهنا مسلكان المسلك
الاول برهاني وتقريره وتقريره هو انه تعالى لو رئي بحاسه سادسه
لكان لا يخلو حال تلك الرويه اما ان تكون موافقه للرويه بحواسنا
او مخالفه فان قال بالاول فهو فاسد لان المعلوم ضروره انا لا نرى



بهذه الحواس الا المقابل او ما هو في حكم المقابل من الاجسام والاعراض
وقد ذكرنا ان المقابلة وما في حكمها مستحيله في حق الله تعالى فلهذا
استحالت رؤيته وان قال بالثاني فهو باطل ايضا لانا لا نعقل من الرؤية
الا ما نجده عند رؤيتنا لهذه المرئيات فمن احال على الله تعالى هذه الرؤية
التي نعقلها فقد سلم ما نريده وكان خلافه لا يعقل ولا يتصور فيجب القضاء
ببطلانه **المسلك الثاني** الزامي وحاصله امران احدهما انه تعالى
لو كان مرئيا بحاسة سادسة غير هذه الحواس لجاز ان تكون الطعوم
والروائح والاصوات مرئية ايضا بهذه الحاسة وثانيهما انه لو كان
هناك حاسة نرى بها القديم تعالى لجاز ان تكون هناك حاسة سابعة نلمس بها
القديم تعالى ونسمع بها ونذاق الى غير ذلك من الجهالات وهذا كله
باطل وقد ادى اليه القول باثبات حاسة سادسة فيجب ان يكون
باطلا ه هذا تمام الكلام في الرؤية ه والحمد لله رب العالمين ه

تم الجزء الثاني من كتاب الشامل يتلوه في الجزء

الثالث القول في اثبات الوحدانية قال في الاصل وكان
الفراغ من تاليفه في شهر القعدة سنة احدى عشرة وسبعمائة
وفرغ من رقم هذه النسخه في شهر شعبان سنه احدى عشرين والف

